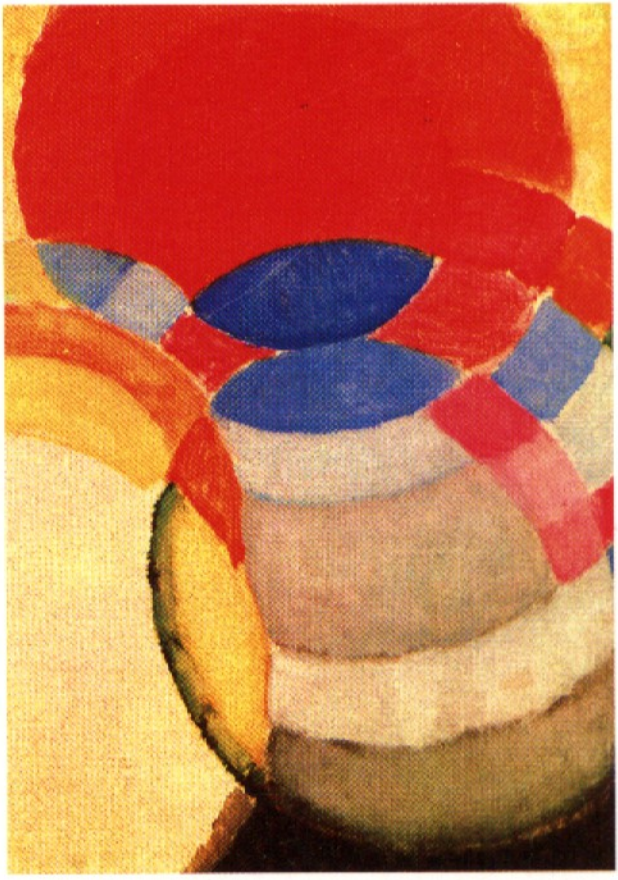
Henri Bergson

Introducere în metafizică



ESEURI DE IERI SI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

HENRI BERGSON

INTRODUCERE ÎN METAFIZICĂ

Traducere şi prefaţă de Diana MORĂRAŞU

© Henri Bergson, *Introducere în metafizică*, Institutul European Iaşi, pentru prezenta versiune în limba română
ISBN 973-586-108-9
PRINTED IN ROMANIA

INSTITUTUL EUROPEAN
1998

Unei; blîndei, Mamei mele
și lui Viorel Maftei

Viața și opera lui Henri Bergson. Cîteva repere.

„Îmi amintesc de cursurile lui de la Collège de France, sala nr. 8... Ora cinci după-amiaza. Se aprindeau becurile. Filosoful își făcea apariția într-un ropot de aplauze. Purta o redingotă neagră, din care ieșeau niște mânșete mult prea largi, apoi mîinile – vii, fragile; un guler tare, alb iar deasupra lui – un cap aproape pleșuv, cu pomeți înalți, cu o frunte încăpățînată și niște orbite adînci în străfundul cărora, nu se știe prin ce minune, cei doi ochi de faianță păreau vii, dar vii doar pentru ei, ca două luminițe ce n-ar voi să lumineze decît interiorul făpturii care le poartă prin lume..."

(M. Georges-Michel)

*Orice istorie a filosofiei ți-ar cădea în mînă, alături de numele lui Henri Bergson vei afla întotdeauna cuvinte din sfera noului, a ineditului, a „invenției". Mai mult, un autor, Edouard de Roy, și-a numit scrierea dedicată lui Bergson: „o filosofie nouă". La rîndul său, H. Gouhier (*Henri Bergson et le Christ des Evangiles, *Fayard, Paris, 1961) notează: „Bergson, acest profesor calm și cu o fire mai curînd conservatoare a fost inventatorul unei filosofii explozive." Exegeții admiră „îndrăzneala lui Bergson, care răstoarnă liniștit perspective tradițional admise în epocă" și „aventura exemplară a acestui* spirit-aventuros *de o remarcabilă unitate și continuitate" (H. Gouhier) comparabil, bergsonian vorbind, cu neîntreruptă curgere a unei melodii. Poate pe alocuri disonantă, se va vedea, dar neîntreruptă.*

Cine a fost Henri Bergson? S-a născut la Paris, în 18 octombrie 1859. Tatăl – muzician polonez, mama – englezoaică (Anglia a și fost pentru filosof un fel de a doua patrie). Israeliți amîndoi, părinții

au fost suflete profund religioase, spun biografii. Henri însă a copilărit departe de ei, fiind lăsat în internatul liceului Condorcet. Profesorul său de filosofie, format la şcoala lui Victor Cousin, nu i-a modelat gîndirea, după cum ne-am fi aşteptat poate. Henri a fost atras mai curînd de ştiinţe, a şi urmat clasa de matematici elementare iar în 1877 a luat premiul întîi la concursul general de matematică. Admiterea la Şcoala Normală Superioară din strada d'Ulm o dă însă la secţia Litere, unde reuşeşte al treilea, în 1878. Acolo îi cunoaşte pe Durkheim şi Jaurès. Tot aici e numit elev bibliotecar şi filosoful de peste ani petrece ceasuri îndelungate în sanctuarul tăcut al cărţilor. A fost elevul lui d'Ollé-Laprune şi al lui E. Boutroux, cel din urmă predîndu-l pe Kant, filosof faţă de care tînărul manifesta de timpuriu o aversiune nedezmințită peste ani. De altminteri, colegii îl şi porecliseră anti-kantianul, şi aşa a rămas pînă-n ultima clipă. Era în schimb interesat de filosofia ştiinţei şi îl admira pe Spencer datorită caracterului concret al doctrinei sale. Se poate afirma aşadar, alături de H. Gouhier, că mintea tînărului filosof s-a format „în acel moment al istoriei în care ivirea noilor ştiinţe pozitive ale vieţii impunea repunerea filosofiei pe alte baze."

În 1881 a fost numit în primul său post: profesor de filosofie la liceul de băieţi din Angers. În paralel, preda şi ore de literatură la şcoala superioară de fete din oraş. În septembrie 1883 a fost mutat la liceul Blaise Pascal din Clermont-Ferrand. Acolo, în Auvergne, a petrecut Bergson cinci dintre cei mai fericiţi ani ai săi. Profitînd la maximum de „retragerea provincială", a zăbovit îndelung asupra temeiurilor concepţiilor sale filosofice. Strălucita sa reputaţie face ca în 1884 să fie invitat să ţină o serie de prelegeri care ulterior se vor concretiza în cunoscuta scriere Rîsul; *încearcă aici o schiţă de estetică a caricaturii, mărturisind o nestrămutată încredere în „jovialitatea care, uneori, poate fi un instrument extrem de stimulant". În plus, primeşte la aceeaşi Universitate şi un curs de Litere. Împreună cu unul dintre colegii săi, face experienţe cu subiecţi hipnotizaţi. Aproape zilnic, află răgaz şi pentru practicarea sporturilor favorite: scrima şi echitaţia. În ciuda unei timidităţi extreme, a unei pudori ce împrumuta adesea masca curteniei glaciale ori a celui mai pur umor englezesc, Bergson face, din cînd în cînd, şi dovada unei sensibilităţi extrem de fragile:*

„Bergson distingea între ceea ce simţea, ca om, şi ceea ce ştia ca filosof; ceea ce ştia ca filosof, o punea-n cărţi; ceea ce simţea ca om – păstra pentru sine" (H. Gouhier). Am putea vorbi, aşadar, fără a greşi prea mult, de o simţire a omului Henri Bergson care, în unele locuri, trădează şi chiar opreşte curgerea spiritului filosofului Henri Bergson.

Tot la Clermont a cunoscut şi o criză spirituală sau, mai bine spus, o conversiune în urma căreia gîndul său şi-a strămutat temeiurile. Reluînd Principiile prime *ale lui Spencer şi ajungînd la ideea de timp, a sesizat acum insuficienţa gîndirii spenceriene care, după el, ar reconstrui evoluţia cu fragmente de evoluat. De fapt, în joc ar fi realitatea* mişcării.

Pentru a protesta împotriva argumentelor lui Zenon, împotriva a tot ceea ce puteau reprezenta ele la acea dată, Bergson şi-a redactat cele două teze de doctorat: 1. teza complementară, în cea mai curată latină ciceroniană, Quid Aristoteles de loco senserit; *2. teza principală,* Eseu asupra datelor principale ale conştiinţei, *construită, şi ea, ca un răspuns la aporiile lui Zenon şi ale discipolilor săi moderni (Lachelier, Boutroux).*

*Jean Guitton (*La vocation de Bergson, *Gallimard, Paris, 1960) descrie într-un loc felul în care lucra autorul nostru: „Cînd se simţea bîntuit de o temă oarecare, intuiţia muzicală a duratei pure, de pildă, scria pagini întregi fără a ţine seama de plan, de structură... Apoi nici nu încerca să le pună cap la cap, să le corecteze... Le lăsa pur şi simplu să zacă într-un sertar. Aşa a apărut* Eseul..., *un fel de dar primit în timpul unui vis al raţiunii, plămădit în afara oricăror preocupări curente".*

Acelaşi Eseu... *este considerat „un apel energic la autenticitate, o carte eliberatoare". Eul profund este calitate pură, durată pură, izvorîre nemediată de viaţă proaspătă. La ceea ce durează ne gîndim într-un fel, şi altfel ne gîndim la ceea ce nu durează. Textul acesta se constituie într-o mărturie palpabilă a conversiunii spirituale a lui Bergson, a descoperirii propriei vieţi lăuntrice pe care educaţia ştiinţifică mecanicistă îl împiedicase s-o întrevadă.*

Bergson s-a folosit de intuiţia duratei pentru a explica problema libertăţii. Libertatea bergsoniană depăşeşte atît determinismul, cît şi liberul arbitru. Este „raportul dintre eul concret şi actul pe care îl

îndeplinește el". Libertatea nu se analizează: este una din „datele imediate ale conștiinței", este un „fapt" și de aceea „orice încercare de definire a libertății va da implicit dreptate determinismului", spune Bergson. Actul bergsonian liber nu este, prin urmare, fapta lucid deliberată, ci aceea „care izvorăște din străfundurile sufletului". Sigur că și această metaforă, ca și alte „înfloriturí" ale rostirii bergsoniene, își are și ea echivocurile ei: poate desemna fie o profunzime orientată în jos, spre abis, fie una îndreptată înspre înălturi (lat. altus), ceea ce ar schimba complet datele problemei. Dar, despre toate acestea, în alt loc.

Oricum ar fi, pentru acea dată scrierea sa a fost atît de inedită încît, bineînțeles, nu a fost deloc înțeleasă. La drept vorbind, cine era gata să afirme, în acel sfîrșit de an 1889, „gîndesc, deci mă schimb"?

În toamna lui 1888 Bergson își începe cariera în liceele pariziene: preia orele de retorică ale lui Alain la liceul Henric IV. Unul dintre elevii săi își amintește de „răspunsurile gîfîite" pe care „doar insistența profesorului mai izbutea să le smulgă din gura unor copii timorați". Profesorul însă stăpînea, se pare, arta de a găsi în orice minte tînără un gînd, o perspectivă demnă de luat în seamă.

În cele din urmă, la treizeci și doi de ani, filosoful se căsătorește cu Louise Neuburger, de doar nouăsprezece ani și al cărui tată ocupa un post important la banca Rothschild. În 1893 se va naște Jeanne, fiica lor, din păcate surdă, și care ulterior se va dedica picturii și sculpturii. Marcel Proust era văr cu soția sa, afinitățile dintre operele celor doi titani ai genurilor lor sînt prea bine cunoscute pentru a mai insista asupra lor.

În 1894 și 1898, filosoful își va depune candidatura la Sorbonna, fără rezultat favorabil însă. Mai tîrziu își va valorifica pozitiv reputatul eșec, apreciind că susținerea tezei anuale obligatorii nu i-ar fi permis să dedice prea mult timp propriei opere.

În 1896 publică Materie și memorie, eseu asupra relației dintre corp și spirit. *Avem de-a face cu un text metafizic, plasat însă sub semnul experienței: aici, spiritualismul bergsonian nu mai conține nimic „dezincarnat". La baza gîndului său stă distincția dintre cele două planuri, al acțiunii și al visului, precum și noțiunea de atenție la viață. Memoria pură înseamnă spirit, percepția pură – materie.*

„Imaginile" noastre fac una cu realul iar această „percepție pură" este „actul prin care ne situăm dintr-o dată în sinea lucrurilor". Percepția pură, desfăcută de astă dată din suportul memoriei, ne-ar putea furniza „viziuni instantanee care aparțin mai curînd lucrurilor decît nouă înșine". Datorită ei, calitățile sensibile ale materiei ar putea fi cunoscute în ele însele, mai curînd din interiorul lor decît din afară. Doar atunci, crede Bergson, s-ar putea spune că „materia este, la modul absolut, așa cum pare a fi."

Probabil că francezul a restabilit întrucîtva ideea de contemplație sau un anume ideal al vieții contemplative. El însuși anunța, la începutul acestei scrieri din 1896, că prezentînd realul *imediat drept o lume de* imagini *se apropie oarecum de* idealism.

În februarie 1898, Bergson este numit profesor la Școala Normală Superioară. Dintre auditorii săi, se cuvine să-l amintim pe acela care-i va deveni cel mai fidel discipol: Charles Péguy. El a înțeles așa cum se cuvine că sensul vocației interioare nu poate fi cultivat decît într-o luptă permanentă cu inerția, cu obișnuința cotidianului. Tot el nota undeva: „nu i se poate ierta lui Henri Bergson faptul de a ne fi descătușat." Este, și acesta, un punct de vedere și se cere consemnat ca atare.

Revenind, vom aminti că la finele veacului Bergson a fost numit la Collège de France. Dobîndise o asemenea faimă, încît la cursurile lui amfiteatrele erau arhi-pline (Barlow). Prezența masivă a tuturor categoriilor de oameni, de vîrste și tipare mentale diferite nu traduce în fapt o modă a zilei, un moft al parizienilor. Bergson merita cu adevărat ascultat; psihologia modernă, folosind o metodă îndrăgită de filosof, dovedise – sau, cel puțin, așa se considerase atunci – că intuiția *nu e o simplă fantezie lipsită de valoare epistemologică, ea avînd o proprie logică internă.*

În Introducere în metafizică *(1903), studiu cuprins în prezentul volum, filosoful afirmă că există două moduri de a cunoaște un lucru: primul,* exterior, *„depinde de perspectiva în care ne plasăm și de simbolurile prin care ne exprimăm"; așadar, acest tip de cunoaștere este în mod necesar relativ. El aparține* intelectului, *iar acesta nu e o facultate speculativă, ci una esențial practică, ce dă seama de acțiune în cel mai strict sens al cuvîntului: anume acțiunea asupra materiei. Se cere precizat aici că Bergson a delimitat cît se poate*

de clar intuiția de intelect, atît în Introducere..., cît și în Evoluția creatoare (1907). Conform Introducerii..., intelectul este „facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în special unelte". Întors fiind către materia inertă, el se caracterizează printr-o „incomprehensiune naturală a vieții". El decupează momente din ceea ce este continuu, imobilizează sub lupă ceea ce se mișcă, „fiind incapabil să capteze realul și să ne introducă în Metafizică"; căci realul este în chip esențial mobilitate. Mai spune Bergson: „nu există lucruri, există doar acțiuni"; și „nu există stări care se conservă, ci doar stări care se schimbă". Limbajul, doar el, exprimă cît se poate de cuprinzător acest mod al gîndirii; el analizează și solidifică impresiile fugitive, fiind făcut „pentru a desemna sensuri și lucruri".

Al doilea mod al cunoașterii constă, din contra, într-o cunoaștere dinlăuntru a lucrurilor: nu ne mai învîrtim în jurul lor, ci „intrăm în ele" prin intuiție. Pe cît de legat de materie este intelectul, pe atît de aproape de viață este intuiția. Ea prelungește cumva instinctul, care „continuă lucrarea prin care viața organizează materia". Instinctul este „simpatie", e dăltuit după „chipul și asemănarea vieții". Dar instinctul animal este încă orb, fiind sclavul necesităților acțiunii: „dacă s-ar trezi conștiința ce dormitează în el, dacă s-ar interioriza în cunoaștere în loc să se exteriorizeze în acțiune, dacă am ști să-l întrebăm și dacă ne-ar putea răspunde, ne-ar dezvălui din cele mai ascunse taine ale vieții". Intuiția este tocmai acest instinct „lărgit și purificat", este instinctul devenit „conștient de sine și dezinteresat", „capabil să reflecteze asupra obiectului său și să se lărgească în mod nedefinit". Cu alte cuvinte, este „simpatia prin care ne transpunem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic, inexprimabil deci".

Amintim aici că în textul original din 1903 apărea sintagma „simpatie intelectuală". Dar termenul „intelectuală" va fi fost folosit, probabil, doar pentru a distinge intuiția de simpatia afectivă. În prezenta culegere, apărută în această formă în 1934 sub titlul Gîndirea și mișcarea, Bergson a suprimat termenul de intelectuală. Tot în Introducere..., filosoful enumeră cîteva moduri ale intuiției: simpatia estetică, prin care artistul, plasîndu-se în interiorul obiectului, „tinde să capteze însăși intenția vieții"; intuiția filosofică prin care, în loc să ne învîrtim în jurul unei doctrine, încercăm „să ne instalăm în

chiar gîndirea autorului ei" pentru a sesiza „acel lucru extrem de simplu, indefinit de simplu" și pe care autorul în cauză nu a izbutit niciodată să-l spună ca atare, dar care formează inspirația originară a sistemei sale. În această sferă a intuiției, limbajul devine insuficient: ea este inexprimabilă, inefabilă. Filosoful nu poate decît să încerce „să sugereze ceea ce practic nu se poate exprima".

S-au adus, se vor aduce încă numeroase critici intuiției bergsoniene. De fapt, chiar avem de-a face cu o noțiune extrem de... fluctuantă. În Gîndirea și mișcarea (1934), autorul însuși enumeră cinci sensuri ale intuiției, despre care aminteam cîte ceva mai sus. Iată-le în continuare în ordinea în care sînt ele amintite în prezentul volum:

1. În sens strict, intuiția este „viziunea directă a spiritului de către spirit. Așadar, intuiția semnifică mai întîi conștiință, dar conștiință imediată, viziunea care abia dacă se separă de obiectul ei, cunoașterea care este contact, identificare chiar".

2. Intuiția este o „conștiință lărgită" care lasă să se întrezărească, dincolo de ea, inconștientul psihologic.

3. Cînd stabilește un contact cu conștiința celuilalt, intuiția deschide către „conștiința în genere": „simpatia și antipatia instinctive, adeseori dominante, mărturisesc despre o posibilă întrepătrundere a conștiințelor umane".

4. Această simpatie se poate extinde la întreaga sferă a viului (simpatia estetică).

5. În fine, universul material însuși „cuprinde în sine intuiția, prin schimbările și mișcările reale pe care le conține", adică exact în măsura-n care participă la „schimbarea pură" și la „spiritualitate".

Tot în prezentul volum citim următoarea afirmație: intuiția, ca „funcție metafizică a gîndirii", ne furnizează „cunoașterea, prin spirit, a ceea ce este esențial în materie". Numai că aceste rînduri trădează o inconsecvență din partea filosofului: în Evoluția creatoare (1907), scrisese că materia se definește ca o „mișcare inversă în raport cu viața". După astfel de cuvinte este cam dificil de susținut că intuiția poate sesiza, în materie, „ceea ce are ea esențial".

Asemenea autorului ei, noțiunea de intuiție păcătuiește și ea prin unele inconsecvențe. Autorul însuși s-a contrazis în repetate rînduri în privința ei abandonînd, rînd pe rînd, tezele sale inițiale

și adoptînd altele. Să nu uităm că în joc este totuși un preot ce oficiază în templul schimbării! Astfel, inițial postulase o „incompatibilitate radicală" între intelect și intuiție; ulterior, va prezenta o intuiție impregnată de intelect, dar depășindu-l pe acesta din urmă în sensul posibilităților de manifestare. Aceasta va fi „intuiția supra-intelectuală".

Apoi, intelectul ar fi lotul materiei; intuiția – partea spiritului. Dar cum notam mai sus, tot Bergson afirma că intuiția poate sesiza „esențialul" din materie.

Este știut că intuiția e cea care-ar sesiza în chip nemediat obiectul. Același Bergson scrie: „intuiția este reflecție". Și reflecția, este la fel de bine știut, e actul prin excelență mediat.

Bergson mai punctează o contradicție: conceptele erau privite ca lucrări ale intelectului, care și le construiește după „modelul obiectelor solide, rigide, stabile, cu contururi bine stabilite". Iată că în aceeași Introducere... *afirmă că Metafizica nu s-ar putea lipsi de concepte, numai că acestea ar trebui să devină „fluide, mobile, oricînd capabile să se modeleze după formele fugitive ale intuiției". Să recunoaștem că ideea de concept-fluid este cel puțin greu de definit, dacă nu chiar imposibil.*

Cum aminteam mai sus, inițial intuiția deriva din instinct. Or, în 1922 francezul scria: „S-a spus că intuiția ar fi instinct sau sentiment. Din păcate nici un rînd din cele scrise de noi nu se pretează la o astfel de interpretare". Să fi fost memoria lui Bergson lipsită de durată?!

Atît deocamdată despre contradicțiile gîndului bergsonian. Își au, și ele, locul și justificările lor în acest sistem al fluidului, al mișcării și schimbării.

Mai importantă îmi pare amprenta pe care și-a pus-o gînditorul asupra cîtorva minți luminate ale vremii sale. Căci cursurile ținute de filosof au influențat și modelat în mod real cîteva destine spirituale. Raïsa Maritain, de pildă, își amintește: „Péguy și Psichari, Jacques (Maritain, n.n.) și cu mine formam un cvartet exaltat pentru că prin el (Bergson, n.n.) ni se deschideau noi perspective ale vieții spirituale și alte certitudini intelectuale". Contemporanii au știut uneori să-și aprecieze gînditorul: în 1901, Bergson este ales membru al Academiei de științe morale și politice (al cărui președinte va fi

numit în 1914), în 1902 este investit cavaler al Legiunii de onoare, pentru ca în 1907 să fie numit ofițer. În acest ultim an apare și Energia spirituală.

În 1902, în viața retrasului Bergson erupe exploziv ineditul care, pentru el, împrumută chipul unui profesor de la Harvard: William James. El i-a trimis francezului o scrisoare elogioasă însoțită de un exemplar al volumului său, Experiența religioasă. *Aceasta a marcat începutul unei prietenii fidele, poate singura pe care-a cunoscut-o reținutul Bergson. El va redacta prefața la ediția franceză a scrierii lui James,* Pragmatismul, *studiul fiind inclus și în prezentul volum. Nu sînt deloc greu de sesizat afinitățile dintre sistemele celor doi filosofi, analogia dintre* durata pură *a lui Bergson și* fluviul gîndirii *al lui James.*

În anii premergători războiului din 1914, faima lui Bergson, datorată în parte și Evoluției creatoare, *sporește considerabil: participă la un congres în Bologna, ține conferințe în Anglia, are un curs la universitatea Columbia din New York. Acceptă fotoliul de președinte al unei societăți engleze –* Society for Physical Research *din Londra – unde susține o lucrare despre fantomele celor vii. Pentru filosof, nefastul an 1914, cel al începerii războiului, s-a dovedit a fi unul bun: a fost ales membru al Academiei Franceze. Cam în această perioadă începe și „criza" sa religioasă, cum o dovedesc scrisorile adresate părintelui Tonquédec. Numai că la 1 iunie, tot 1914, Sfîntul Oficiu hotărăște să treacă în catalogul Indexului cîteva dintre scrierile sale, ceea ce-l înfurie la culme pe fidelul Péguy. Bergson însuși a fost profund afectat de neîncrederea înalților prelați. Durerea va fi fost probabil atenuată de sus-amintita intrare în Academie.*

S-a glosat mult și în marginea așa-ziselor misiuni de război ale filosofului: din Spania – 1916 și din America – ianuarie 1917 și apoi din nou America – iunie-septembrie 1918. Mulți dintre discipolii săi preferă însă să facă uitate discursurile exaltat-patriotice ale filosofului deghizat peste noapte în diplomat.

În 1922 Bergson este numit într-o funcție mai adecvată preocupărilor sale: aceea de președinte al Comisiei internaționale de cooperare spirituală, iar în 1932 apare volumul Cele două surse ale moralei și religiei *(publicat în traducerea noastră de Editura Institutul European în 1993).*

Indiferent cîte trădări abat sistemul bergsonian de la o logică interioară perfect coerentă, el rămîne în memoria filosofiei moderne și nimeni nu-i poate contesta locul ce i se cuvine. A fost numit pe rînd filosof al duratei, al schimbării, al calității, al tensiunii și al totalității. Mai presus de orice, rămîne filosof al vieții. „Toate filosofiile Vieții din Anglia, Franța, Germania sînt animate de un același elan... Curente asemănătoare – la Schelling, Schopenhauer, Bergson – aduc în gîndirea europeană a veacului XIX o unitate subterană a tendințelor, lămurită mai curînd prin ideea de elan decît prin aceea de influență" (A. Thibaudet).

Ca mai toți cei asemenea lui, Bergson a cunoscut gloria, apoi a fost lăsat cumva uitării. De la o vreme, raportarea lui critică la puterile intelectului nu mai stîrnea indignare; astăzi, ea poate fi citită chiar ca o încercare a aceluiași intelect de a se depăși pe sine.

Filosofia bergsoniană, înainte de a fi o filosofie a istoriei umane, rămîne o filosofie a Vieții: „e un roman despre Viață, un roman întemeiat pe știință, dar totuși un roman..." (Jean Hyppolite). Iar sensul curgerii acestui roman este omul însuși.

Cît despre omul Bergson, el își încheie „evoluția creatoare" în 1941, într-o Franță aflată sub ocupație germană. Și o încheie într-un context simbolic: deși era pregătit să treacă la creștinism, își amînă decizia pentru ca gestul său să nu fie citit ca o părăsire a poporului lui Israel, al cărui fiu era prin naștere, în acele clipe de grea cumpănă.

Dacă pentru gînditor evoluția creatoare se încheie în 1941, evoluția sa spirituală a rămas, rămîne în continuare eterna așteptare a unei întîlniri ratate.

Diana MORĂRAȘU

Cuvînt înainte

Prezentul volum conține mai întîi două eseuri introductive scrise special pentru acesta și, în consecință, inedite. Ocupă cam o treime din carte. Celelalte sînt articole sau conferințe apărute în Franța și-n străinătate, majoritatea greu de găsit astăzi. Și unele, și celelalte, datează din perioada cuprinsă între 1903 și 1923 și se referă în principal la metoda pe care ne considerăm îndreptățiți s-o recomandăm filosofilor. Obiectul celor două eseuri introductive constă în căutarea originilor acestei metode și definirea direcției pe care o va imprima cercetării.

Într-o carte apărută în 1919 intitulată Energia spirituală *reunisem „eseuri și conferințe" în care analizam cîteva dintre rezultatele lucrărilor noastre. Noua culegere grupează laolaltă „eseuri și conferințe" relative de astă dată la munca de cercetare însăși, venind în acest fel în completarea celei dintîi.*

Delegates of the Clarendon Press *din Oxford au avut bunăvoința de a ne autoriza reproducerea a două conferințe susținute în 1911 la universitatea din Oxford și editate de către ei. Le adresăm pe această cale întreaga noastră gratitudine.*

I

INTRODUCERE (PARTEA I)

Cunoaşterea adevărului. Mişcarea retrogradă a adevăratului

Despre precizia în filosofie.– Sistemele. – De ce au neglijat problema Timpului. – Ce devine cunoaşterea cînd îi reintegrăm consideraţiile asupra duratei. – Efectele retroactive ale judecăţii adevărate. – Mirajul prezentului în trecut. – Despre istorie şi explicaţii istorice. – Logica retrospecţiei.

Cel mai mult i-a lipsit filosofiei precizia. Sistemele filosofice nu sînt croite pe măsura realităţii în care trăim. Sînt prea vaste pentru ea. Examinaţi unul dintre ele, oricare veţi voi: veţi vedea că se poate la fel de bine aplica şi unei lumi în care nu ar exista plante ori animale, nimic altceva decît oameni; în care oamenii s-ar putea lipsi de mîncare şi băutură; sau în care n-ar dormi, n-ar visa, n-ar divaga; sau în care s-ar naşte decrepiţi şi-ar sfîrşi prunci; în care energia ar urca panta degradării; în care totul ar merge pe dos şi toate cîte sînt ar fi răsturnate. Un adevărat sistem este un ansamblu de concepţii atît de abstracte, deci atît de vaste, încît alături de noi îşi află loc orice posibil, ba chiar şi imposibilul. Explicaţia satisfăcătoare este numai cea care aderă la obiect; între ele nu trebuie să existe acel gol în care ar putea sălăşlui o altă explicaţie. Explicaţia nu trebuie să convină decît unui obiect, iar obiectul nu poate fi decît al acelei

explicații anume. Astfel va fi fiind explicația științifică, ce comportă precizie absolută și o evidență sporită sau crescătoare. Am putea spune același lucru și despre teoriile filosofice?

Ni s-a părut, odinioară, că o doctrină ar face excepție și pesemne de aceea i-am fost atît de atașați în prima tinerețe. Filosofia lui Spencer încerca să ia amprenta lucrurilor și să se modeleze după detaliul faptelor. Și ea, desigur, își căuta punctul de sprijin în generalități vagi. Simțeam de pe-atunci slăbiciunea *Principiilor Prime*. Dar ni se părea că s-ar datora faptului că autorul, insuficient pregătit, nu putea aprofunda „ideile ultime" ale mecanicii. Am fi dorit să reluăm partea aceasta a operei lui, s-o completăm și s-o consolidăm. Chiar ne-am străduit pe cît ne-a stat în putere. Așa am ajuns la ideea de Timp. Și acolo ne așteptа o surpriză.

Am fost uimiți cînd am constatat că timpul real, care joacă un rol preponderent în toată filosofia evoluției, se sustrage matematicilor. Esența lui fiind trecerea, nici una dintre părțile sale nu mai este acolo cînd se ivește următoarea. Deci suprapunerea părților în vederea măsurării este imposibilă, inimaginabilă, de neconceput. Sigur că în orice măsurare intră un element de convenție și arareori se-ntîmplă ca două mărimi considerate egale să poată fi direct suprapuse. În plus, trebuie ca suprapunerea să fie cu putință pentru unul sau mai multe dintre efectele sau atributele lor, situație-n care măsurăm de fapt un efect sau un atribut anume. Dar în cazul duratei ideea de suprapunere ar implica absurditatea, căci orice efect al duratei care s-ar suprapune vieții, fiind măsurabil, ar avea drept esență faptul de a nu dura. Și știam foarte bine, încă din anii de școală, că durata se măsoară prin traiectoria unui mobil iar timpul matematic este o linie; numai că încă nu remarcaserăm că această operație se separă radical de toate celelalte operații de măsurare, căci ea nu se realizează cu un aspect sau efect reprezentativ a ceea ce măsurăm, ci asupra unui fapt ce exclude însuși obiectul de măsurat. Linia pe care o măsurăm e imobilă, timpul este mobilitate. Linia aparține domeniului gata-făcutului, timpul este ceea ce se face, ba chiar ceea ce face ca totul să se facă. Măsurarea timpului nu vizează niciodată durata într-atît întrucît este durată; sînt adunate doar un anumit număr de extremități de intervale sau *momente:* adică, pe scurt, virtuale opriri ale timpului. A spune că un eveniment se va produce la capătul unui timp *t* înseamnă pur și simplu că am numărat, de aci pîn-acolo, un număr *t* de simultaneități de un anumit gen. Iar între simultaneități se va putea întîmpla tot ce vom voi. Timpul s-ar putea accelera enorm, chiar la nesfîrșit: pentru matematician tot nu se va schimba nimic, și nici pentru fizician sau astronom. Totuși, în ochii unei conștiințe diferența va fi profundă (sigur, pentru o conștiință care nu va fi solidară cu mișcările intra-cerebrale). Pentru ea oboseala așteptării nu va mai fi aceeași de la o oră la alta, de la o zi la alta. Știința însă nu poate ține seama de așteptare și de cauza ei exterioară. Chiar cînd are în atenție timpul care se desfășoară sau se va desfășura, ea-l tratează ca și cum s-ar fi desfășurat deja. Rolul său este de a prevedea. Așa că extrage și reține din lumea materială tot ceea ce e susceptibil de a se repeta și calcula, anume tot ceea ce nu durează. Procedînd astfel știința nu face decît să întărească direcția simțului comun, el însuși un început de știință: în mod curent, cînd vorbim despre timp ne gîndim la măsurarea duratei, nu la durata însăși. Dar tocmai această durată pe care știința o elimină, pe care ne e greu s-o concepem și s-o exprimăm, este cea pe care-o simțim și-o trăim. Ce-ar fi să-ncercăm să aflăm ce este? Și cum ar apărea ea unei conștiințe ce n-ar vrea decît s-o vadă fără s-o măsoare, care-ar realiza-o fără a o opri și care, în același timp actor și spectator, spontană și reflexivă, ar apropia pînă la identificare atenția ce se fixează și timpul care fuge?

Aceasta era întrebarea. Odată cu ea, pătrundeam în domeniul vieții interioare care pîn-atunci nu ne interesase deloc. Am recunoscut imediat insuficiența concepției asociaționiste a spiritului. Comună în acea vreme majorității psihologilor și filosofilor, respectiva concepție era o simplă reconstruire artificială a vieții conștiente. La ce-ar duce o viziune directă, imediată, fără prejudecăți interpuse? După îndelungi reflecții și analize am îndepărtat una după alta aceste prejudecăți, am abandonat multe dintre ideile pe care le acceptasem fără critică. În final, mi s-a părut că am regăsit durata interioară pură, continuitatea ce nu este nici unitate, nici multiplicitate și nu intră în nici unul dintre cadrele noastre. Ne-am spus atunci că dezinteresul științei pozitive pentru această durată e cît se poate de firesc: căci funcția ei este de a alcătui o lume-n care să putem escamota efectele timpului, pentru comoditatea acțiunii. Dar cum putuse o filosofie

ca aceea a lui Spencer, o doctrină a evoluției făcută pentru a urmări realul în mobilitatea, progresul și maturarea sa lăuntrică, să închidă ochii la ceea ce este schimbarea însăși?

Mai tîrziu, întrebarea aceasta ne va determina să reluăm problema evoluției vieții ținînd seama de timpul real; am constatat atunci că „evoluționismul" spencerian se cerea în întregime refăcut. Dar pentru început viziunea duratei ne absorbea cu totul. Trecînd în revistă sistemele, am remarcat că filosofii nu s-au ocupat deloc de ea. În întreaga istorie a filosofiei, timpul și spațiul au fost puse în același plan și tratate ca lucruri de același fel. Era studiat spațiul, i se determina natura și funcția, iar concluziile obținute erau transferate asupra timpului. Teoriile timpului și spațiului se completează astfel reciproc. E suficient să schimbi un cuvînt ca să treci de la una la cealaltă: înlocuim „juxtapunere" prin „succesiune". Durata reală este evitată în mod sistematic. De ce? Știința are motivele ei să procedeze astfel; dar metafizica, cea care-a precedat știința, opera deja într-o anumită manieră și nu avea deloc același motive. Examinînd doctrinele, ni s-a părut că limbajul a avut aici un rol important. Durata se exprimă întotdeauna în întindere. Termenii care desemnează timpul sînt împrumutați de la limbajul spațiului. Cînd evocăm timpul, spațiul e cel care răspunde la apel. Metafizica a fost nevoită să se conformeze deprinderilor limbajului, ele însele reglate după cele ale simțului comun.

Dar dacă știința și simțul comun sînt aici de acord, dacă inteligența, spontană sau reflexivă, îndepărtează timpul real, nu se întîmplă astfel pentru că însuși rostul inteligenței o cere? Cel puțin așa ni s-a părut nouă, studiind structura inteligenței umane. Am ajuns la concluzia că una dintre funcțiile ei era tocmai aceea de-a masca durata, fie în mișcare, fie în schimbare.

Avem de-a face cu mișcarea? Inteligența reține din ea doar o serie de poziții: mai întîi un punct atins, apoi altul și altul. Îi vom obiecta că-ntre-aceste puncte se întîmplă totuși ceva? Intercalează iute poziții noi și așa la nesfîrșit. Închide ochii la ideea de *tranziție*. Însă dacă insistăm, face ea-n așa fel încît mobilitatea, împinsă-n intervale din ce în ce mai înguste pe măsură ce crește numărul pozițiilor considerate, să dea-napoi, să se-ndepărteze, să dispară într-un punct infinit de mic. Demers cît se poate de natural în cazul în care

rostul inteligenței este să pregătească și să ne limpezească acțiunile asupra lucrurilor. Căci fapta omului nu se exercită cu ușurință decît asupra unor puncte fixe: așa că inteligența va căuta deci fixitatea. Ea se-ntreabă unde este mobilul, unde va fi mobilul, unde *trece* mobilul. Chiar dacă notează momentul trecerii, chiar dacă pare a se interesa de durată, se limitează în fapt să constate simultaneitatea a două opriri virtuale: oprirea mobilului avut în atenție și oprirea unui alt mobil a cărui cursă este presupusă a fi cea a timpului însuși. Dar dorește să aibă întotdeauna de-a face doar cu imobilități, reale sau posibile. Să trecem dincolo de reprezentarea intelectuală care conturează mișcarea drept o serie de poziții. Să mergem direct la mișcare, s-o privim fără interpunerea altor concepte: o vom afla simplă și dintr-o bucată. Să înaintăm mai mult: s-o facem să coincidă cu una din acele mișcări incontestabil reale, absolute, pe care le producem noi înșine. De astă dată ținînd esența însăși a mobilității și simțim că ea se confundă cu efortul a cărui durată este o continuitate indivizibilă. Dar cum a fost străbătut un anumit spațiu inteligența, care caută peste tot fixitatea, presupune pe dată că mișcarea *s-a aplicat pe* acest spațiu (de parcă mișcarea ar putea coincide cu imobilitatea!) și că mobilul *este* rînd pe rînd în fiecare dintre punctele liniei pe care-o parcurge. Cel mult am putea spune că *ar fi fost* acolo dacă s-ar fi oprit mai devreme, dac-am fi făcut un alt efort în vederea unei mișcări mai scurte. De aici pînă la a nu vedea în mișcare decît o serie de poziții nu-i decît un pas; durata mișcării se va descompune atunci în „momente" corespunzătoare fiecărei poziții în parte. Dar momentele timpului și pozițiile atenției nu sînt decît instantanee luate de inteligență asupra continuității duratei și mișcării. Aceste perspective juxtapuse ne furnizează un succedaneu practic al timpului și mișcării, care se pliază exigențelor mișcării și, mai tîrziu, celor ale calculului. Numai că aceasta nu-i decît o recompunere artificială. Mișcarea și timpul sînt cu totul altceva.[1]

La fel putem spune și despre schimbare. Inteligența o descompune în stări succesive și distincte, presupuse invariabile. Dac-am analiza mai îndeaproape fiecare dintre aceste stări ne-am da seama că variază și ne-am întreba cum ar putea dura dacă nu s-ar schimba? Atunci inteligența le și înlocuiește cu o serie de stări mai scurte care se vor descompune și ele dacă va fi cazul și așa la nesfîrșit.

Totuşi, cum să nu vezi că esenţa duratei este de a curge şi că stabilul adăugat stabilului nu va realiza niciodată nimic care să dureze? Reale nu sînt „stările", simple instantanee luate de noi asupra schimbării. Din contra, real este fluxul, continuitatea tranziţiei, schimbarea însăşi. Schimbarea aceasta este indivizibilă, ba chiar substanţială. Dacă inteligenţa se încăpăţîneazâ s-o judece drept inconsistentă, să-i lipească nu mai ştiu ce suport, înseamnă c-a înlocuit-o printr-o serie de stări juxtapuse; dar avem de-a face aici cu o multiplicitate artificială, la fel de artificială ca şi unitatea restabilită mai apoi. Nu există decît un neîntrerupt avînt de schimbare – o schimbare întotdeauna aderentă sieşi într-o durată ce se lungeşte fără sfîrşit.

Toate aceste reflecţii ne-au adus multe îndoieli, dar şi multe speranţe. Ne-am spus că pesemne problemele metafizicii au fost prost puse dar că, tocmai din această cauză, n-are rost să le considerăm eterne, adică insolubile. Metafizica s-a născut în ziua-n care Zenon din Elea semnala lumii contradicţiile inerente ale mişcării şi schimbării, aşa cum şi le reprezintă inteligenţa. Principalul efort al filosofilor antici şi moderni constă tocmai în încercarea de-a depăşi, de-a evita printr-un travaliu intelectual din ce-n ce mai subtil, dificultăţile ridicate de reprezentarea intelectuală a mişcării şi schimbării. În felul acesta metafizica a ajuns să caute realitatea lucrurilor dincolo de timp, dincolo de ceea ce se mişcă şi se schimbă, în afara celor percepute de simţurile şi conştiinţa noastră. Din acel moment, ea nu mai putea fi decît o înşiruire mai mult sau mai puţin artificială de concepte, o construcţie ipotetică. Pretindea că depăşeşte experienţa; în realitate, nu făcea decît să substituie unei experienţe plenare în mişcare, susceptibilă de o aprofundare crescută şi prin urmare doldora de dezvăluiri, un extract fix, uscat, golit, un sistem de idei generale abstracte, extrase din chiar această experienţă sau, mai bine zis, din straturile ei superficiale. Ar fi ca şi cum am discuta despre învelişul din care iese fluturele, pretinzînd că fluturele zburător, schimbător şi viu îşi află desăvîrşirea şi raţiunea de a fi în neschimbarea încremenită a membranei. Să desfacem învelişul. Să ne-ntoarcem la crisalidă. Să restituim mişcării —mobilitatea, schimbării – fluiditatea, iar timpului – durata. Cine ştie dacă nu cumva marile probleme „insolubile" nu vor rămîne lipite de înveliş? Căci ele nu interesează nici mişcarea, nici schimbarea, nici timpul, ci numai învelişul

conceptual pe care-n mod fals îl luăm drept acele probleme sau măcar echivalentul lor. Şi atunci metafizica va deveni experienţa însăşi. Durata se va dezvălui aşa cum este ea, creaţie continuă, neîntreruptă ţîşnire de noutate.

Pentru că tocmai asta ne-mpiedică să vedem reprezentarea obişnuită a schimbării. Dacă mişcarea e o serie de poziţii şi schimbarea – o serie de stări, timpul e făcut din părţi distincte şi juxtapuse. Vom spune, desigur, că ele se succed, numai că succesiunea va fi acum asemănătoare cu cea a imaginilor unui film: filmul s-ar putea derula de zece, o sută sau de-o mie de ori mai repede fără ca ceea ce se derulează să sufere vreo modificare. Chiar dac-ar merge infinit de repede, dacă derularea (de astă dată din afara aparatului) ar deveni chiar instantanee, tot cu-aceleaşi imagini am avea de-a face. Succesiunea astfel înţeleasă nu adaugă nimic, mai curînd pierde ceva. Ea marchează un deficit, traduce o infirmitate a percepţiei noastre condamnate să detalieze filmul imagine de imagine în loc să-l sesizeze global. Pe scurt, timpul astfel considerat nu e decît un spaţiu ideal în care presupunem a fi aliniate toate evenimentele trecute, prezente şi viitoare, precum şi interdicţia de a ni se arăta nouă în bloc. Derularea duratei ar fi tocmai această neîmplinire, adunarea unei cantităţi negative. Aşa se prezintă, conştient ori inconstient, gîndirea majorităţii filosofilor, dealtminteri în bună conformitate cu exigenţele inteligenţei, cu necesităţile limbajului şi cu simbolismul ştiinţei. *Nici unul dintre ei n-a căutat timpului atribute pozitive.* Au tratat succesiunea ca pe-o coexistenţă ratată iar durata – drept o privare de eternitate. De aceea ei nu reuşesc, orice-ar face, să-şi reprezinte noutatea radicală şi imprevizibilitatea. Şi nu mă gîndesc doar la acei filosofi care cred într-o înlănţuire atît de riguroasă de evenimente şi fenomene, încît efectele ar trebui să se deducă din cauze. Îşi închipuie, aceştia, că viitorul este dat în prezent, că este teoretic vizibil, că nu aduce nimic nou. Dar şi alţii, puţini la număr, care-au crezut în liberul arbitru, l-au redus la o simplă „alegere" între două sau mai multe părţi, de parcă părţile ar fi fost „posibile" dinainte contrate iar voinţa s-ar limita să „realizeze" unul dintre ele. Prin urmare admit şi ei, deşi nu-şi dau seama, că totul este dat. S-ar zice că n-au nici cea mai mică idee despre-o acţiune în întregime nouă (cel puţin în mecanismele ei lăuntrice) şi care n-ar preexista în nici un fel realizării sale, nici măcar în forma unui posibil pur. Şi totuşi

așa este acțiunea liberă. Dar pentru a o percepe astfel, pentru a-ți putea închipui orice creație, noutate sau imprevizibilitate, ar trebui să te plasezi în durata pură.

Încercați să vă reprezentați astăzi o acțiune pe care o veți îndeplini mîine, chiar dacă știți ce anume aveți de făcut. Închipuirea poate evoca mișcarea de împlinit; dar nu veți putea ști astăzi nimic despre ceea ce veți gîndi și simți mîine executînd-o, pentru că mîine starea voastră de spirit va conține în sine întreaga viață trăită pînă-n acea secundă, la care se va adăuga nota specifică a acelui moment. Pentru a umple dinainte această stare cu un conținut anume vă va trebui exact timpul care separă ziua de azi de cea de mîine, căci nu puteți diminua cu nici măcar o clipă viața psihologică fără a-i modifica și conținutul. Puteți prescurta durata unei melodii fără a o modifica? Viața interioară este melodia însăși. Deci presupunînd că știți ce veți face mîine, nu veți prevedea decît configurația exterioară a faptei respective. Orice efort pentru a vă reprezenta dinainte interiorul ei ar ocupa o durată care, de la o prelungire la alta, vă va conduce exact pînă-n clipa săvîrșirii actului; deci nu se va mai pune problema de a-l prevedea. Și ce va fi acolo, dacă nu un act cu adevărat liber, adică-n întregime creat atît în conturul lui exterior, cît și-n colorația sa lăuntrică – în chiar momentul realizării sale?

Prin urmare, există o diferență radicală între o evoluție ale cărei faze continue se întrepătrund printr-un soi de creștere interioară și o desfășurare ale cărei părți distincte se juxtapun. Evantaiul pe care-l fluturăm poate fi deschis din ce-n ce mai iute, chiar instantaneu, el va etala mereu aceeași broderie cusută pe mătase. Dar o evoluție reală, oricît de puțin am accelera-o sau încetini-o, se modifică în întregime lăuntric. Accelerația sau încetinirea ei este tocmai această modificare internă. Conținutul său este una cu durata.

E drept că alături de conștiințele ce trăiesc durata inextensibilă și imposibil de schițat există și sistemele materiale asupra cărora timpul nu face decît să alunece. Despre fenomenele care se succed putem spune pe drept cuvînt că sînt asemenea desfășurării unui evantai sau, mai bine, a unui film. Ele preexistă realizării lor în formă de posibile, fiind dinainte calculabile. Așa sînt sistemele studiate de astronomie, fizică, chimie. Dar universul material, în ansamblul lui, formează și el un astfel de sistem? Știința presupune că da, lăsînd la o parte, din acest univers, tot ceea ce nu este calculabil. Dar

filosoful, care nu vrea să lase nimic la o parte, este obligat să constate că stările lumii materiale sînt contemporane istoriei conștiinței noastre. Cum aceasta din urmă durează, va trebui ca și cele dintîi să se lege într-un fel sau altul de durata reală. Teoretic, filmul ce conține stările succesive ale unui sistem în întregime calculabil s-ar putea derula cu orice viteză, fără ca ceva să se schimbe. În fapt, viteza este determinată, de vreme ce derularea filmului corespunde unei anumite durate a vieții noastre interioare – uneia anume și nicidecum alteia. Filmul ce se derulează este în mod clar legat de conștiința care durează și-i reglează astfel mișcarea. Spuneam odinioară că atunci cînd vrem să ne pregătim un pahar cu apă îndulcită sîntem obligați să așteptăm să se topească zahărul. Semnificativă este chiar necesitatea de a aștepta. Ea exprimă faptul că deși putem decupa din univers sisteme pentru care timpul e o abstracție, o relație, un număr, universul însuși este altceva. Dacă l-am putea cuprinde-n ansamblul lui, anorganic dar întrețesut cu ființe organizate, l-am vedea luînd neîncetat forme la fel de noi, la fel de originale și imprevizibile ca și stările noastre de conștiință.

Dar și nouă ne este atît de greu să distingem între succesiunea în durata adevărată și juxtapunerea în timpul spațial, între o evoluție și o derulare, între o noutate radicală și o rearanjare a celor preexistente, între creație și o simplă alegere, încît nu am putea limpezi această distincție în toate laturile ei. Să spunem doar că în durata considerată drept evoluție creatoare există și o perpetuă creație de posibilitate, nu doar de realitate. Mulți nu vor fi dispuși s-o admită, căci vor prefera să creadă-n continuare că un eveniment nu s-ar fi împlinit dacă nu s-ar fi putut împlini, în așa fel încît înainte de a fi nou, trebuie să fi fost posibil. Dar haideți să analizăm problema mai îndeaproape: veți vedea că „posibilitate" înseamnă două lucruri absolut diferite și că de obicei oscilăm de la unul la altul, mizînd involuntar pe sensul cuvîntului. Cînd un muzician compune o simfonie, opera lui era posibilă înainte de a fi reală? Da, dacă prin aceasta înțelegem că nu exista nici un obstacol de nedepășit în calea realizării ei. Dar fără să ne dăm seama trecem de la acest sens negativ la unul pozitiv: și ne închipuim că orice lucru care se produce ar fi putut fi dinainte perceput de un spirit suficient de informat și că el preexista realizării sale în formă de idee. Este, aceasta, o concepție absolut absurdă în cazul operei de artă, căci de-ndată ce muzicianul

are ideea precisă și completă a simfoniei pe care-o va face, simfonia este deja făcută. Simfonia n-ar putea sălășlui în calitate de posibil, înainte de a fi reală, nici în gîndirea artistului și, cu atît mai mult, în nici altă gîndire comparabilă cu-a noastră fie ea impersonală sau pur și simplu virtuală. Oare nu același lucru s-ar putea spune și despre o stare oarecare a universului, considerat laolaltă cu toate ființele vii și conștiente? Nu este el mai bogat în noutate, în imprevizibilitate radicală, decît simfonia celui mai mare maestru?

Cu toate acestea, persistă convingerea că, deși un lucru anume n-a fost conceput înainte de-a se produce, *ar fi putut fi*, și în acest sens, el se prefigurează, în stare de posibil, dintru eternitate, într-o inteligență reală sau virtuală. Aprofundînd această iluzie, vom vedea că ea ține de însăși esența inteligenței noastre. Lucruri și evenimente se produc la momente determinate; judecata ce constată apariția unui lucru sau eveniment nu poate veni decît după ele: își are deci, și ea, vremea ei. Dar și respectiva dată dispare imediat în virtutea unui principiu bine ancorat în inteligența noastră, anume că orice adevăr este etern. Dacă în prezent o judecată este adevărată trebuie, credem noi, să fi fost întotdeauna astfel. Putea foarte bine să nu fi fost formulată ca atare: se va pune ea însăși de drept înainte de-a fi pusă în fapt. Oricărei afirmații adevărate îi atribuim un efect retroactiv, sau mai bine zis îi imprimăm o mișcare retrogradă. Ca și cum o judecată ar fi putut preexista termenilor ce-o compun! Ca și cum acești termeni nu datează de la apariția obiectelor pe care le reprezintă! Ca și cum lucrul și ideea lucrului, realitatea și posibilitatea ei, n-ar fi fost create-n același timp cînd în joc este o formă cu adevărat nouă, inventată de artă ori de natură!

Nenumărate sînt consecințele acestei iluzii.[2] Aprecierea noastră asupra oamenilor și evenimentelor este în întregime impregnată de credința în valoarea retrospectivă a judecății adevărate, într-o mișcare retrogradă pe care adevărul, odată pus ca atare, ar executa-o automat în timp. Prin unicul fapt de a se fi-mplinit, realitatea își proiectează în spate umbra, într-un trecut indefinit îndepărtat, astfel încît ea poate să fi preexistat în formă de posibil propriei realizări. De aici, eroarea ce viciază întreaga noastră concepție despre trecut; de aici, pretenția de-a anticipa cu orice preț viitorul. Ne-ntrebăm, de pildă, cum vor fi artele, literatura ori civilizațiile de mîine; ne-nchipuim în mare

curba evoluției societăților; mergem pînă la a prezice evenimentele în amănunt. Se-nțelege că putem întotdeauna lega realitatea, o dată întîmplată ca atare, de evenimentele ce-au precedat-o și de circumstanțele-n care s-a produs; dar și o realitate absolut diferită (e drept că nu *orice* realitate) considerată dintr-o altă perspectivă, se poate lega exact de-aceleași evenimente și circumstanțe. Ce vom spune atunci? Că analizînd *toate* aspectele prezentului pentru a-l prelungi în toate direcțiile vom obține, încă de pe-acum, toate posibilele dintre care viitorul va alege – asta admițînd că are totuși dreptul de a alege?! Numai că aceste prelungiri ar putea fi calități noi, adăugate, create din toate părțile preexistente și absolut imprevizibile. Iar apoi, un „aspect" al prezentului nu există ca „aspect" decît din clipa-n care atenția noastră l-a izolat, practicînd astfel un decupaj de o anumită formă în ansamblul circumstanțelor actuale. Cum ar putea deci exista „toate aspectele" prezentului înainte de a fi fost create, prin evenimentele ulterioare, formele originare ale decupajelor practicate de către atenție?! În consecință, aceste aspecte nu aparțin decît retrospectiv prezentului de odinioară, adică trecutului, și nu aveau mai multă realitate în acest prezent cînd era încă prezent decît au, în prezentul actual, simfoniile viitorilor muzicieni. Să luăm un exemplu simplu. Nimic nu ne-mpiedică astăzi să atribuim romantismului secolului XIX ceea ce era deja romantic la clasici. Dar aspectul romantic al clasicismului nu s-a desprins decît sub efectul retroactiv al romantismului o dată apărut. Dacă n-ar fi existat un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, nu numai că nu ne-am fi dat noi seama, dar *n-ar fi existat cu adevărat* romantism la clasicii de-odinioară, întrucît romantismul al clasicilor nu se realizează decît operînd, în scrierile lor, decupajul unui anumit aspect. Iar decupajul cu pricina, cu forma lui particulară, nu exista-n literatura clasică de dinaintea apariției romantismului mai mult decît există, în norul trecător, o schiță veselă percepută de un pictor ce-ar organiza masa amorfă după bunul plac al fanteziei sale. Romantismul a acționat retroactiv asupra clasicismului la fel cum ar putea-o face schița pictorului asupra acelui nor. Retroactiv și-a creat propria-i prefigurare în trecut, precum și o explicare de sine prin antecedente.

La fel, am putea spune că doar o întîmplare fericită, o șansă excepțională ne poate ajuta să consemnăm, din realitatea prezentă, ceea ce va fi de un real interes pentru istoricul de mîine. Cînd acel

istoric se va apleca asupra prezentului nostru, va căuta-n el mai ales explicația propriului său prezent, mai precis lotul de noutate al acelui prezent al lui. Astăzi noi nu putem ști nimic despre acea noutate, ea fiind o creație. Cum am putea atunci să acționăm astăzi asupra ei pentru a alege, dintre toate faptele, pe acelea anume care trebuiesc înregistrate sau, mai bine spus, pentru a fabrica fapte decupînd realitatea prezentă conform acestei indicații?! Faptul capital al timpurilor moderne este ivirea democrației. Incontestabil, îi putem afla semne prevestitoare în trecut, așa cum îl aflăm descris la istoricii de-odinioară. Dar poate că ei n-au consemnat cele mai interesante dintre indicații, neștiind că omenirea o va apuca în această direcție. Or, direcția însăși nu era nici ea mai bine conturată decît vreo alta sau, mai curînd, ea nici nu exista încă, fiind creată de traiectul însuși, adică de mișcarea spre-nainte a oamenilor care, progresiv, au conceput și realizat democrația. Semnele prevestitoare sînt pentru noi semne doar pentru că acum cunoaștem întreaga cursă, pentru că ea a fost efectuată ca atare. Nici cursa, nici direcția și nici capătul ei nu erau date la vremea cînd s-au petrecut aceste fapte: deci faptele nu erau încă semne. Să mergem mai departe. Spuneam că cele mai importante date în această privință s-ar fi putut să fie neglijate de contemporani. Adevărul este că multe dintre faptele respective nici nu existau ca fapte la acea dată. Ele există retrospectiv pentru noi în măsura-n care putem să reînviem acum întreaga epocă stinsă și să plimbăm asupra blocului compact al realității de-atunci un fascicol de lumină de o formă specială, cea a ideii democratice. Porțiunile astfel luminate, decupate din întreg conform contururilor la fel de originale și imprevizibile ca și schițele unui mare maestru, vor fi practic faptele pregătitoare ale democrației. Pe scurt, pentru a transmite urmașilor noștri explicația evenimentului esențial al timpului lor, prin antecedente, ar trebui ca acel eveniment să se fi prefigurat deja sub ochii noștri, fără a fi existat și durata reală. Transmitem generațiilor viitoare ceea ce ne interesează, ceea ce considerăm de cuviință atenția noastră și chiar conturează la lumina evoluției noastre trecute; dar în nici un caz și ceea ce viitorul va fi făcut interesant pentru ei prin crearea unui nou interes, printr-o direcție nouă imprimată atenției lor. Cu alte cuvinte, originile istorice ale prezentului, în ceea ce are el mai important nu pot fi deplin elucidate, căci n-ar putea fi reconstituite în integralitatea lor

decît dacă trecutul ar fi putut fi exprimat de contemporani în funcție de un viitor nedeterminat și, prin aceasta chiar, imprevizibil.

Să luăm, de pildă, culoarea portocaliu.[3] Cum cunoaștem și roșul, și galbenul, putem considera portocaliul galben într-un sens și roșu în alt sens și putem spune că este un amestec de galben și roșu. Dar presupuneți că portocaliul există ca atare iar în lume nu apăruse nici roșul, nici galbenul: va mai fi portocaliul un compus al celor două culori? Evident că nu. Senzația de roșu și senzația de galben, implicînd un întreg mecanism nervos și cerebral precum și anumite dispoziții speciale ale conștiinței, sînt creații ale vieții, care s-au produs, dar care-ar fi putut să nu se producă. Iar dacă pe planeta noastră ori pe alte planete n-ar fi existat ființe care să fi-ncercat aceste senzații, senzația de portocaliu ar fi fost și ea o senzație simplă. Niciodată nu ne-am fi închipuit, drept aspecte sau componente ale ei, senzațiile de galben sau de roșu. Recunosc că logica obișnuită protestează. Și spune: „De vreme ce senzațiile de galben și roșu intră astăzi în componența senzației de portocaliu, înseamnă că ele intrau dintotdeauna, chiar dac-a fost o vreme cînd cele două nu existau efectiv; ele însă existau virtual". Însă cert este că logica obișnuită este o logica retrospecției. Ea nu poate să nu arunce-n trecut – ca posibilități ori virtualități – realitățile actuale, astfel încît ceea ce este acum compus trebuie, pentru ea, să fi fost dintotdeauna astfel. Nu admite că o stare simplă, rămînînd ceea ce este, poate deveni o stare compusă doar pentru că evoluția a creat perspective noi din care poate fi considerată și, prin chiar acest fapt, elemente multiple-n care o putem descompune la modul ideal. Și nu vrea să creadă că aceste elemente, dacă nu s-ar fi ivit ca realități, n-ar fi avut cum exista anterior ca posibilități, posibilitatea unui lucru nefiind niciodată decît mirajul realității, odată apărute, într-un trecut îndepărtat (excepție face acel lucru care e o înșiruire mecanică de elemente preexistente). Logica împinge în trecut, în formă de posibil, realitatea care se ivește în prezent, tocmai pentru că nu vrea să admită că ceva s-ar putea ivi, că poate fi creat un lucru oarecare, că timpul poate fi eficace. Într-o formă ori calitate nouă ea vede doar o rearanjare a celor vechi, nimic absolut nou. Orice multiplicitate se rezolvă, pentru ea, într-un număr definit de unități. Nu acceptă ideea unei multiplicități indistincte, indivizate chiar, pur intensive sau calitative și care, rămînînd ceea ce este, va cuprinde un număr indefinit crescă-

tor de elemente pe măsură ce-n lume apar noi perspective din care poate fi considerată. Nu se pune problema de a renunța la această logică ori de a ne răzvrăti împotriva ei. Dar trebuie s-o lărgim, s-o facem mai suplă, s-o adaptăm unei durate în care noutatea izvorăște neîncetat și evoluția este creatoare.

Cam astfel se prefigurează direcția pe care ne-am angajat. În jurul nostru se deschideau multe altele, pornind de la centrul în care ne instalaserăm pentru a sesiza durata pură. Dar ne-am atașat de aceasta pentru că aleseserăm, pentru-nceput și pentru a ne demonstra metoda, problema libertății. Prin chiar alegerea noastră ne situam în fluxul vieții interioare din care prea adesea filosofia n-a reținut decît pojghița superficială, încremenită. Oare romancierul și moralistul n-au mers, pe această cale, mai departe decît filosoful? Poate. Dar numai pe alocuri și sub presiunea necesității au depășit ei ici și colo obstacolul. Nimeni nu-și propusese încă s-o pornească metodic „în căutarea timpului pierdut". Oricum, în prima noastră carte am dat cîteva indicații asupra acestui subiect, iar în cea de-a doua ne-am limitat tot la cîteva aluzii, atunci cînd comparam planul acțiunii – în care trecutul se contractă în prezent – cu planul visului – unde se desfășoară, indivizibilă și indestructibilă, totalitatea trecutului. Dar dacă-n totul literaturii cădea studiul sufletului în concret, pe exemple individuale, datoria filosofului era de a pune condițiile generale ale observației directe, imediate, ale sinelui de către sine. Observația internă e falsificată de deprinderile contractate. Principala alterare este cea care-a generat și problema libertății – o pseudoproblemă ivită din confuzia dintre durată și întindere. Și alte probleme par a avea aceeași origine: ni se pare că stările de suflet ar fi numărabile; unele dintre ele, astfel disociate, ar avea o intensitate măsurabilă; credem că tuturor și fiecăreia în parte le putem substitui cuvintele ce le desemnează și ce le vor cuprinde pentru totdeauna; le atribuim atunci fixitatea, discontinuitatea și generalitatea cuvintelor însele. Numai că exact acest înveliș trebuie sesizat și sfîșiat. Dar nu-l vom sesiza dacă nu-i vom analiza mai întîi forma și structura, dacă nu-i vom înțelege cum se cuvine rostul. El are o natură spațială și o utilitate socială. Spațialitatea și socialitatea sînt aici adevăratele cauze ale relativității cunoașterii noastre. Îndepărtînd acest văl interpus ne întoarcem la imediat și atingem un absolut.

Din aceste prime reflecții au rezultat concluzii devenite astăzi, din fericire, aproape banale dar care-odinioară au părut temerare. Ele cereau psihologiei să se desprindă de asociaționismul universal acceptat pe-atunci măcar ca metodă, dacă nu ca doctrină. Mai cereau înc-o ruptură, pe care noi înșine abia o întrevedeam. Alături de asociaționism, exista Kantianismul, a cărui influență, adesea combinată cu a celui dintîi, era nu mai puțin puternică și generală. Cei care respingeau pozitivismul unui Comte sau agnosticismul unui Spencer nu îndrăzneau să meargă pînă la a contesta concepția Kantiană a relativității cunoașterii. Kant stabilise că gîndirea se exercită asupra unei naturi dinainte risipite în Spațiu și Timp, special pregătite astfel pentru om; „lucrul în sine" ne scapă; pentru a-l atinge, ne-ar trebui o facultate intuitivă pe care n-o posedăm. Din analiza noastră rezultă însă cu totul altceva: cel puțin o parte a realității, anume persoana noastră, poate fi atinsă în întreaga ei puritate naturală. În orice caz, aici materialele cunoașterii n-au fost create, mărunțite sau deformate de nu știu ce geniu rău care-ar fi aruncat mai apoi într-un recipient artificial, de felul conștiinței noastre, un soi de pulbere psihologică. Persoana noastră ne apare așa cum este ea, „în sine" de-ndată ce-o desfacem din deprinderile contractate în vederea unei comodități sporite.

Dar nu la fel va fi și cu alte realități, dacă nu chiar cu toate? „Relativitatea cunoașterii", care reteza avîntul metafizicii, era cu adevărat originară și esențială? Nu era mai curînd accidentală și dobîndită? Nu venea oare din aceea că inteligența a contractat o serie de deprinderi necesare vieții practice care, transferate în domeniul speculației, ne puneau în prezența unei realități deformate sau reformate, în orice caz, aranjate?! Însă aceste înșiruiri nu se impun în mod ineluctabil; căci ele vin de la noi, iar ceea ce omul a făcut, poate și desface. Abia atunci vom intra în contact direct cu realitatea. Nu respingeam deci numai o trăire psihologică, asociaționismul, ci și o filosofie generală de felul Kantianismului și toate cîte stăteau sub semnul lui. Și una, și cealaltă, aproape universal acceptate la acea vreme în linii mari, ni se păreau a fi *impedimente* în bunul mers al psihologiei și filosofiei.

Ne rămînea o cale lungă de străbătut. Căci nu-i suficient să-ndepărtezi un obstacol. Așa-ncît ne-am aplecat asupra funcțiilor psihologice, a

relației psiho-fiziologice, apoi asupra vieții în genere, căutînd mereu aceeași viziune directă și suprimînd problemele ce nu interesau lucrurile însele, ci traducerea lor în concepte artificiale. Nu intenționăm să refacem aici o istorie al cărei prim rezultat ar fi de a arăta cît de complicată poate fi o metodă în aparență atît de simplă. Vom mai vorbi despre toate acestea pe scurt, în capitolul următor.

Dar pentru că tot am început prin a spune că înainte de toate ne-am gîndit la precizie, să încheiem prin a nota că precizia, pentru noi, nu se putea obține prin nici o altă metodă. Căci în mod obișnuit imprecizia este includerea unui lucru într-un gen prea vast, lucrurile și genurile corespunzînd dealtminteri unor cuvinte preexistente. Dacă începem prin a-ndepărta conceptele gata făcute, dacă ne acordăm șansa unei viziuni directe asupra realului, dacă subdivizăm mai apoi această realitate ținînd seama de articulațiile ei, atunci vom afla concepte noi, croite, de astă dată, exact pe măsura obiectului.

Imprecizia nu se va putea isca decît din extinderea lor asupra altor obiecte pe care conceptele le cuprind, desigur, în generalitatea lor, dar care ar trebui studiate în ele însele, în afara respectivelor concepte, dacă vom voi să le cunoaștem și pe ele cu adevărat.

Note

1. Cinematografia ne arată pe ecran, în mișcare, imagini imobile, juxtapuse în filme cu condiția ca alături de imaginile imobile să fie proiectată pe ecran și mișcarea care este în aparat.

2. Am explicat pe larg aceste consecințe și, mai general, credința în *valoarea retrospectivă* a judecății adevărate precum și *mișcarea retrogradă a adevărului* în conferințele ținute la Universitatea Columbia (New-York) în ianuarie-februarie 1913. Aici ne limităm la cîteva indicații sumare.

3. Prezentul studiu a fost scris înainte de apariția cărții *Cele două surse ale moralei și religiei* (trad. rom., Institutul European, 1993) în care am dezvoltat aceeași comparație.

II

INTRODUCERE (PARTEA A II-A)

Despre punerea problemelor

Durată și intuiție. – Natura cunoașterii intuitive. – În ce sens anume este ea clară. – Două specii de claritate. – Inteligența. – Valoarea cunoașterii intelectuale. – Abstracții și metafore. – Metafizică și știință. – Cu ce condiție s-ar putea susține reciproc. – Despre misticism. – Despre independența de spirit. – Trebuie acceptați „termenii" problemelor? – Filosofia cetății. – Ideile generale. – Probleme adevărate și false probleme. – Criticismul Kantian și teoriile cunoașterii. – Iluzia „intelectualistă". – Metode de învățare. – *Homo loquax*. – Filosoful, savantul și „omul inteligent".

Aceste considerații asupra duratei ni s-au părut decisive. Treptat, datorită lor, am ajuns să erijăm intuiția în metodă filosofică. „Intuiția" a fost un cuvînt dinaintea căruia am ezitat îndelung. Este cel mai potrivit dintre toți termenii ce desemnează un mod de cunoaștere; totuși, poate da naștere la confuzii. Pentru că un Schelling, un Schopenhauer și alții asemenea lor au apelat deja la intuiție, pentru că au opus – mai mult sau mai puțin – intuiția, inteligenței s-ar fi putut crede că și noi aplicăm aceeași metodă. Ca și cum intuiția lor n-ar fi fost o căutare imediată a eternului. Ca și cum noi n-am fi încercat cu totul altceva, anume regăsirea duratei adevărate! Mulți sînt filosofii care-au simțit neputința gîndirii conceptuale de-a atinge

profunzimile spiritului. Mulți, prin urmare, și cei care-au vorbit despre o facultate supra-intelectuală de intuiție. Cum au crezut însă că inteligența operează în timp, au conchis că depășirea intelectului constă în ieșirea din timp. N-au observat că timpul intelectualizat este spațiu, că inteligența se exercită asupra fantomei duratei, nu asupra duratei însăși, că eliminarea timpului este un act obișnuit, firesc, banal al inteligenței și că tocmai aici se originează relativitatea cunoașterii spiritului. Prin urmare, pentru a trece de la intelecție la viziune, de la relativ la absolut, n-are nici un rost să ieșim din timp, de vreme ce tot am ieșit deja. Din contra, trebuie să ne re-situăm în durată și să captăm realitatea în esența ei, care este mobilitatea însăși. O intuiție ce pretinde a ne transporta printr-un salt în eternitate aparține intelectului. Nu face decît să substituie conceptelor furnizate de inteligență un concept unic ce le rezumă pe toate și care, prin urmare, este mereu același, indiferent dacă-l vom numi Substanță, Eu, Idee sau Voință. Filosofiei astfel înțelese, în mod necesar panteistă, nu-i va fi dificil să le explice pe toate în mod deductiv, întrucît ea-și va fi dat dintru început, într-un principiu care este conceptul conceptelor, tot realul și tot posibilul. Însă explicația va fi vagă și ipotetică, unitatea va fi artificială și filosofiile de acest fel s-ar putea foarte bine aplica și unei lumi total diferite de-a noastră. Cu mult mai instructivă va fi o metafizică în mod real intuitivă, ce va urmări îndeaproape ondulațiile realului. Ea nu va mai cuprinde, printr-un gest unic, totalitatea lucrurilor, ci va găsi fiecăruia-n parte o explicație care se va potrivi exact numai și numai acelui lucru. Nu va-ncepe prin a defini sau descrie unitatea sistematică a lumii: cine poate ști dacă lumea este efectiv una? Doar experiența ar putea-o spune iar unitatea, dacă există într-adevăr, apare ca un rezultat al cercetării, nu ca început sau ca principiu al ei. De altfel, aceasta va fi o unitate bogată și deplină, unitatea unei continuități, unitatea realității noastre, nu o unitate vidă și abstractă, obținută printr-o supremă generalizare și care-ar putea fi la fel de bine unitatea oricărei lumi posibile. E drept că în acest caz filosofia ar necesita un nou efort pentru fiecare nouă problemă. Nici o soluție nu se va putea deduce geometric din alta. Nici un adevăr important nu se va putea obține prin prelungirea altuia, deja dobîndit. Va trebui să se renunțe la a menține în mod virtual, într-un principiu unic, știința universală.

Intuiția despre care vorbim vizează în primul rînd durata interioară. Ea sesizează o succesiune care nu este juxtapunere, o sporire lăuntrică, prelungirea neîntreruptă a trecutului într-un prezent care împietează asupra viitorului. Este vederea directă a spiritului de către spirit. Nu se mai interpune nimic; nu mai aflăm aici refracție prin prisma care are drept fațete spațiul și limbajul. În locul stărilor învecinate altor stări care vor deveni cuvinte juxtapuse altor cuvinte, iată-ne acum în prezența unei continuități indivizibile și prin chiar acest fapt substanțiale, a fluxului vieții interioare. Prin urmare, intuiția semnifică mai întîi conștiință, dar o conștiință imediată, o viziune care cu greu se distinge de obiectul văzut, o cunoaștere care este contact și chiar coincidere. – Abia după aceea poate fi considerată conștiință lărgită, năvălind asupra granițelor unui inconștient care cedează și-n același timp rezistă, care se predă și se retrage îndărăt la sine: prin această rapidă alternare a luminii și-ntunericului, intuiția ne permite să constatăm prezența inconștientului. Împotriva logicii stricte, ea afirmă că psihologicul poate fi mult și bine conștient, însă oricum ar fi există și un inconștient psihologic. – Dar nu merge oare și mai departe? – Să fie numai o intuiție de sine? Între o conștiință și celelalte conștiințe separația e mai puțin transantă decît între corpul nostru și celelalte corpuri, întrucît spațiul este cel care face diviziunile atît de categoric evidente. Simpatia și antipatia ireflexive, de nenumărate ori prevestitoare, mărturisesc despre o posibilă întrepătrundere a conștiințelor umane. Am avea de-a face cu fenomene de endosmoză psihologică. Intuiția ne-a introdus astfel în conștiința în genere. – Dar noi simpatizăm numai cu conștiințele? Dacă orice ființă vie se naște, se dezvoltă și moare, dacă viața este evoluție iar durata – realitate, nu înseamnă că există și o intuiție a vitalului, prin urmare și o metafizică a vieții ce ar prelungi știința viului? Știința, desigur, ne va furniza date din ce în ce mai clare despre fizico-chimia materiei organizate; dar sesizînd, prin conștiință, elanul vieții care este-n noi nu reușim oare să atingem cauza profundă a acestei organizări care nu intră, după cum bine vedem, nici în cadrul mecanismului pur, nici în cel al finalității propriu-zise, care nu este nici unitate pură, nici multiplicitate distinctă și pe care intelectul o caracterizează-ntotdeauna prin negații simple?! – Să mergem și mai departe. Dincolo de organizare, percepem materia neorganizată ca fiind

divizibilă în sisteme asupra cărora timpul alunecă fără a le pătrunde, sisteme de care se ocupă știința și asupra cărora zăbovește intelectul. Dar sistemul material în întregul lui *face conștiința să aștepte*; el însuși așteaptă. Sau durează, sau este solidar cu durata noastră. Dacă se adaugă spiritului prin originile ori prin funcțiile sale, în ambele situații depune mărturie în sensul existenței intuiției prin toate schimbările și mișcările reale pe care le conține. Sîntem încredințați că ideea de diferențial sau mai curînd aceea de fluxiune a fost sugerată științei tocmai de către o astfel de viziune. Metafizică prin origine, ea a ajuns științifică pe măsură ce-a devenit tot mai riguroasă, adică exprimabilă în termeni statici. Pe scurt, schimbarea pură, durata reală este ceva spiritual sau impregnat de spiritualitate. Intuiția este cea care atinge spiritul, durata, schimbarea pură. Domeniul ei specific fiind spiritul, ea va voi să sesizeze-n lucruri – fie ele și materiale – gradul lor de participare la spiritualitate, am fi spus la divinitate, dacă n-am fi știut cît omenesc există în conștiință, fie ea epurată și spiritualizată. Acest amestec de omenesc face ca eforturile intuiției să se împlinească la înălțimi diferite, asupra unor puncte diferite și să ducă, în cadrul unor filosofii diverse, la rezultate diverse ce nu coincid între ele, fără a fi totuși absolut ireconciliabile.

Prin urmare, nu ne cereți o definiție simplă și geometrică a intuiției. Căci ne-ar fi cît se poate de ușor să demonstrăm că noi considerăm acest cuvînt în accepții ce nu se deduc în mod matematic una din cealaltă. Un eminent filosof danez a semnalat patru. În ceea ce ne privește, am aflat mai multe.[1] Nu ne putem face cît de cît o idee despre ceea ce nu este abstract și convențional, ci real și concret, despre ceea ce nu poate fi reconstituit cu componentele cunoscute, despre lucrul ce n-a fost decupat din întregul realității prin intelect, nici prin simțul comun și nici prin limbaj, decît abordînd problema din perspective multiple, complementare, nicidecum echivalente. Dumnezeu ne e martor că nu comparăm ceea ce e mărunt cu cele mărețe, eforturile noastre cu cele ale maeștrilor! Însă varietatea funcțiilor și aspectelor intuiției așa cum o descriem noi nu e nimic pe lîngă mulțimea de semnificații ale cuvintelor „esență" și „existență" la un Spinoza, de pildă, sau a termenilor de „formă", „putere", „act",... etc. la Aristotel. Parcurgeți lista cu sensurile cuvîntului εἶδος în *Index Aristotelicus*: veți vedea cît de variate pot

fi. Dacă luăm doar două sensuri suficient de-ndepărtate unul de altul, veți avea impresia că se exclud chiar. În fapt nu se exclud, întrucît le unește lanțul semnificațiilor intermediare. Făcînd efortul cuvenit spre a cuprinde întreg ansamblul, ne dăm seama că ne situăm în real, nu în fața unei esențe matematice care s-ar putea adăposti într-o formulă simplă.

Există, cu toate acestea, un sens fundamental: a gîndi intuitiv înseamnă a gîndi în durată. De obicei, inteligența pleacă de la imobil și reconstruiește de bine, de rău, mișcarea cu imobilități juxtapuse. Intuiția pleacă de la mișcare, o pune ca atare sau, mai curînd, o întrezărește ca fiind realitatea însăși și nu vede în imobilitate decît un moment abstract, instantaneul luat de spirit asupra unei mobilități.

Îndeobște inteligența își dă lucrurile – prin aceasta înțelegînd stabilul – și face din schimbare un accident care s-ar suprapune celui din urmă. Dar pentru intuiție esențială este schimbarea: cît despre lucru, așa cum îl înțelege inteligența, e doar un decupaj practicat în mijlocul devenirii și erijat de spirit în înlocuitor de întreg. În mod obișnuit, gîndirea-și reprezintă noul ca o nouă aranjare a elementelor preexistente; pentru ea nimic nu se pierde, nimic nu se creează. Intuiția, legată de o durată care este creșterea însăși, întrezărește o neîntreruptă continuitate de noutate imprevizibilă. Ea vede, știe că spiritul extrage din sine mai multe decît are, că tocmai în asta constă spiritualitatea și că realitatea impregnată de spirit este creație. Munca obișnuită a gîndirii nu-i deloc grea și poate fi prelungită exact cît vom voi. Intuirea este dificilă și nu poate dura. Fie în intelecție, fie-n intuiție, gîndirea utilizează întotdeauna limbajul. Iar intuiția, ca orice gîndire, sfîrșește prin a se instala în concepte: durată, multiplicitate calitativă ori eterogenă, inconștient – diferențiala însăși, dacă e să ne referim la noțiunea folosită la-nceput. Însă conceptul de origine intelectuală devine pe dată clar, cel puțin pentru un spirit în stare să depună un anumit efort, în timp ce ideea iscată din intuiție începe de obicei prin a fi obscură oricît de pătrunzător ne-ar fi gîndul. Ceea ce înseamnă că există două specii de claritate.

O idee nouă poate fi clară pentru că ne prezintă idei elementare, pe care le posedăm deja, pur și simplu altfel aranjate. Neafîndu în nou decît deja-știutul, inteligența se simte-n largul ei, în țara cunoașterii; pur și simplu ea „înțelege". Aceasta este claritatea pe

care-o dorim, o căutăm şi pentru care-i sîntem veşnic recunoscători celui ce ne-o aduce. Dar mai există o claritate care nu ni se impune decît cu vremea. Este cea a ideii radical noi şi absolut simple, captată mai mult sau mai puţin prin intuiţie. Cum n-o putem reconstitui cu elementele preexistente, căci nu are elemente, şi cum – pe de altă parte – a înţelege fără efort înseamnă a recompune noul cu cele vechi, prima noastră tendinţă este de a spune că e incomprehensibilă. S-o acceptăm totuşi măcar provizoriu, să ne preumblăm alături de ea în diversele zone ale cunoasterii: şi o să vedem că ea, obscura, e cea care risipeşte obscuritatea. Prin ea, probleme pe care le judecam insolubile se vor rezolva sau mai curînd se vor dizolva fie pentru a dispare definitiv, fie pentru a se pune altfel. Iar la rîndul ei, ideea noastră va beneficia şi ea de ceea ce-a făcut pentru aceste probleme. Fiecare dintre ele, ţinînd de intelect, îi vor împărtăşi cîte ceva din intelectualitatea lor. Astfel intelectualizată, se va putea orienta din nou spre acele probleme pe care le folosise, după ce ea însăşi fusese folosită de ele; şi va disipa iarăşi, mai bine chiar, obscuritatea ce le-nconjura, devenind ea însăşi mai clară. Trebuie deci să facem o distincţie între ideile ce-şi păstrează lumina pentru ele, luminîndu-şi pe dată pînă şi cele mai ascunse colţişoare şi ideile care-şi risipesc strălucirea în exterior, iluminînd o întreagă regiune a gîndirii. Acestea din urmă pot începe prin a fi obscure înlăuntrul lor. Dar lumina pe care-o proiectează în jur le revine prin reflecţie şi le pătrunde din ce-n ce mai profund. Ceea ce înseamnă că au dubla putere de a lumina restul şi de a se lumina pe ele însele.

Dar trebuie să le lăsăm vreme. Filosoful nu are-ntotdeauna atîta răbdare. Doar e cu mult mai simplu să te păstrezi în zona noţiunilor înmagazinate în limbaj. Aceste idei au fost formate prin inteligenţă exact pe calapodul trebuinţelor ei. Corespund unui decupaj al realităţii conform liniilor ce se cer urmate pentru a asigura comoditatea acţiunii asupra realului. Adesea, ele distribuie fapte şi obiecte în funcţie de avantajele pe care le-am putea avea de pe urma lor, azvîrlind în dezordine în acelaşi compartiment intelectual tot ceea ce interesează aceeaşi trebuinţă. Cînd reacţionăm identic la percepţii diferite, spunem că ne aflăm în faţa unor obiecte de acelaşi gen. Cînd reacţionăm în sensuri contrarii, repartizăm şi obiectele în genuri opuse. Iar atunci, prin definiţie, clar va fi ceea ce se va putea rezolva

în generalităţi astfel obţinute, iar obscur – ceea ce nu se va lăsa redus la atari generalităţi. Aşa se explică frapanta inferioritate a perspectivei intuitive în cadrul disputelor filosofice. Ascultaţi discuţia dintre doi filosofi care stau, unul sub semnul deterministului, celălalt – al libertăţii: întotdeauna dreptatea pare-a fi de partea determinismului, care poate fi novice, iar adversarul lui – experimentat. Îşi poate pleda cu nonşalanţă cauza, în vreme ce celălalt se poate chinui din greu. Întotdeauna vom spune că determinismul e simplu, clar, adevărat. Şi chiar aşa şi este, în mod cît se poate de firesc, întrucît el n-are decît să adune laolaltă gînduri gata făcute şi fraze deja închegate: ştiinţa, limbajul, simţul comun, întreaga inteligenţă îi stă la dispoziţie. Critica unui filosof intuiţionist e atît de uşoară şi atît de bine primită, încît va ispiti întotdeauna orice debutant. Mai tîrziu s-ar putea să apară regretele, asta-n cazul în care nu există o anume incomprehensiune înnăscută ori resentimente personale faţă de tot ce nu este reductibil la literă, faţă de tot ceea ce e spirit. Se mai întîmplă şi aşa, căci filosofia îşi are şi ea scribii şi fariseii ei.

Atribuim, prin urmare, metafizicii un obiect limitat, în principal spiritul şi o metodă specială – intuiţia. Deosebim astfel cu precizie metafizica de ştiinţă, dar le şi atribuim o valoare egală. Sîntem încredinţaţi că şi una, şi cealaltă, pot atinge realitatea în temeiurile ei. Respingem acele teze susţinute de filosofi, acceptate de savanţi, asupra relativităţii cunoaşterii şi imposibilităţii de-a atinge absolutul.

Ştiinţa pozitivă se adresează observaţiei sensibile, obţinînd materiale pe care le încredinţează spre elaborare facultăţii de abstragere şi generalizare, judecăţii şi raţionamentului, inteligenţei. Ivită odinioară din matematicile pure, ea se va confirma prin mecanică, apoi prin fizică şi chimie, pînă ce-n cele din urmă va ajunge la biologie. Domeniul ei primar, care-a rămas şi domeniul preferat, este acela al materiei inerte. Se simte mai puţin în largul ei în lumea organizată, pe care n-o străbate cu un pas sigur decît dacă se sprijină pe fizică şi chimie; şi zăboveşte asupra a ceea ce este fizico-chimie în fenomenele vitale mai curînd decît asupra a ceea ce este propriu-zis vital în cadrul vieţii. Însă cînd ajunge la spirit, se trezeşte într-o mare încurcătură. Nu spunem că n-ar fi-n stare să-l cunoască cît de cît; dar cunoaşterea devine tot mai vagă pe măsură ce se-ndepărtează tot mai mult de frontiera comună spiritului şi materiei. Pe acest nou

teritoriu nu putem niciodată înainta ca pînă acum, bazîndu-ne pe singura forță a logicii. Trebuie să pendulăm în permanență între „spiritul geometric" și „spiritul de finețe". Formulele la care-ajungem, oricît de abstracte-ar fi ele, păstrează întotdeauna ceva metaforic, ca și cum inteligența ar fi obligată, pentru a-l înțelege și exprima, să transfere psihicul în fizic. Din contra, de-ndată ce revine la materia inertă, știința care purcede din simpla inteligență se regăsește acasă. Lucru deloc uimitor! Inteligența este o prelungire a simțurilor. Trebuie să trăiești pentru ca să poți face mai apoi speculații, iar viața ne cere să ne alăturăm materiei, fie prin organele noastre – care sînt un fel de unelte naturale –, fie cu uneltele propriu-zise – care sînt organe artificiale. Cu mult înainte de-a exista o filosofie și o știință, rolul inteligenței era de a fabrica instrumente și de a dirija acțiunea corpului nostru asupra corpurilor înconjurătoare. Știința a împins mult mai departe lucrarea inteligenței, dar nu i-a schimbat direcția. Înainte de toate ea vizează să ne facă stăpîni pe materie. Chiar și cînd speculează, tot de acțiune e preocupată, valoarea teoriilor științifice măsurîndu-se întotdeauna după soliditatea ascendenței pe care ne-o furnizează asupra realului. Dar nu tocmai acest lucru ne inspiră o deplină încredere în știința pozitivă și-n instrumentul ei, inteligența F? Dacă inteligența e făcută pentru a utiliza materia, înseamnă că structura ei s-a modelat după aceea a materiei. Aceasta este cea mai simplă și mai probabilă ipoteză. Și credem că este și cea mai valabilă atîta vreme cît nu s-a demonstrat că inteligența deformează, transformă și își construiește obiectul sau că nu-i atinge decît suprafața și nu-i sesizează decît aparența. Or, într-o atare demonstrație n-au fost niciodată invocate insolubilele dificultăți la care ajunge filosofia, nici contradicția inteligenței cu ea însăși. Sînt, acestea, dificultăți și contradicții la care este și firesc să ajungem dacă inteligența este special destinată studiului unei părți iar noi pretindem totuși s-o folosim în cunoașterea întregului. Și încă n-am spus totul. E imposibil să analizăm mecanismul inteligenței și progresul științei fără a ajunge la concluzia că-ntre inteligență și materie există efectiv simetrie, concordanță, corespondență. Pe de-o parte, în ochii savantului, materia se resoarbe tot mai mult în relații matematice iar pe de altă parte, facultățile esențiale ale inteligenței nu funcționează cu o precizie absolută decît dacă se aplică domeniului

geometriei. Sigur că, la începuturile ei, știința matematicii ar fi putut să nu ia forma pe care i-au dat-o grecii. Dar la fel de sigur este și faptul că, indiferent de formă, tot ar fi fost obligată să folosească semne artificiale. Anterior însă acestei matematici formulate ce include o mare parte de convenție există și o alta, virtuală sau implicită, care este co-naturală spiritului uman. Necesitatea de a opera cu anumite semne face matematicile inaccesibile multora dintre noi; în schimb, odată depășit obstacolul, spiritul se va mișca în acest domeniu cu o ușurință de neîntîlnit în nici o altă parte, evidența fiind aici imediată și teoretic instantanee, efortul pentru a înțelege fiind de cele mai multe ori unul în fapt, nu de drept. În orice altă ordine a cunoașterii înțelegerea necesită, din contra, o muncă de maturare a gîndirii și care rămîne cumva legată de rezultat, ocupînd totodată o anumită durată și neputînd fi concepută nici măcar teoretic ca instantanee. Pe scurt, ne simțim îndreptățiți să spunem că ar exista o distanță între materie și inteligență, dacă prin materie nu am înțelege decît impresiile ei superficiale asupra simțurilor și dacă am atribui inteligenței forma vagă și incertă pe care-o îmbracă-n operațiile ei cotidiene. Dar cînd readucem inteligența la contururile ei precise și cînd aprofundăm îndeajuns impresiile noastre sensibile pentru ca materia să înceapă a ni se dezvălui în structura sa internă, atunci ne dăm seama că articulațiile inteligenței se aplică exact celor ale materiei. Prin urmare, nu vedem de ce știința materiei n-ar atinge un absolut. Ea-și atribuie instinctiv această putere de pricepere și orice credință naturală trebuie privită ca adevărată, orice aparență – drept realitate, atîta vreme cît nu i-a fost stabilit caracterul iluzoriu. Celor care declară că știința este relativă, celor ce pretind că de fapt cunoașterea și-ar deforma sau construi obiectul, le revine și sarcina de a-și dovedi spusele. Și nimeni n-ar fi în stare să se achite de această sarcină, întrucît doctrina relativității științei nu și-ar mai putea afla nici un adăpost cînd știința și metafizica ar pătrunde pe adevăratul lor teren, acolo unde ne aflăm dealtfel și noi înșine.[2]

Recunoaștem cadrelor inteligenței o anumită elasticitate iar contururilor ei – o ușoară neclaritate, precum și faptul că tocmai nehotărîrea ei este cea care-i permite să se aplece într-o anumită măsură asupra celor ale spiritului. Materia și spiritul au o latură comună, pentru că unele zguduiri superficiale ale materiei se exprimă

superficial şi în spirit, prin intermediul senzaţiilor. Pe de altă parte spiritul, pentru a putea acţiona asupra corpului, trebuie să coboare înspre materie grad după grad şi să se spaţializeze. Rezultă că inteligenţa, deşi-ntoarsă spre lucrurile exterioare, se poate încă ocupa şi de cele interioare, cu condiţia să nu aibă pretenţia de-a pătrunde prea-n profunzime.

Dar mare e tentaţia de a aplica pînă-n străfundurile spiritului procedeele încă reuşite în apropierea suprafeţei.Dacă mergem pe această cale, vom obţine pur şi simplu o fizică a spiritului, calculată după cea a corpurilor. Laolaltă, cele două fizici vor constitui un sistem complet al realităţii, anume ceea ce numim uneori o metafizică. Cum să nu-ţi dai totuşi seama că metafizica astfel înţeleasă habar n-are despre ceea ce spiritul conţine propriu-zis spiritual, ea nefiind decît o extensiune la domeniul spiritului a celor ce aparţia materiei?! Şi cum să nu vezi că pentru a face posibilă extensiunea a trebuit să menţinem cadrele intelectului într-o stare de imprecizie care le permite să se aplice şi fenomenelor superficiale ale sufletului, dar care totodată le condamnă să se depărteze niţel de faptele lumii exterioare. Şi ne mai surprinde faptul că o astfel de metafizică, ce cuprinde spirit şi materie în acelaşi timp, dă impresia unei cunoaşteri aproape goale şi în orice caz vagi,– aproape goală dinspre partea spiritului, întrucît din ceea ce este sufletul n-a putut reţine decît aspectele superficiale, şi sistematic vagă dinspre partea materiei, întrucît inteligenţa metafizicianului a fost nevoită să slăbească şuruburile şi să lase lucrurile să-şi urmeze cursul ca să poată totuşi lucra indefinit la suprafaţa spiritului şi a materiei?!

Cu totul altfel se prezintă metafizica pe care noi o rînduim alături de ştiinţă. Recunoscînd ştiinţei puterea de-a aprofunda materia prin unica forţă a inteligenţei, ea-şi rezervă domeniul spiritului. Pe acest tărîm care-i este propriu, ea va voi să dezvolte noi funcţii ale gîndirii. Oricine şi-a putut da seama că este mai dificil să avansezi în cunoaşterea de sine decît în cea a lumii exterioare. Exercitat în afara propriului sine, efortul de a învăţa este natural şi sîntem dispuşi să-l efectuăm cu o uşurinţă crescîndă, aplicînd un set întreg de reguli. Înlăuntru însă, atenţia trebuie să rămînă încordată, înaintarea este din ce-n ce mai dificilă, de parcă am urca pantă naturii. Cunoaşteţi ceva mai uimitor? Sîntem interiori nouă înşine şi personalitatea

noastră este cea pe care trebuie s-o cunoaştem tot mai bine. Nu-i deloc aşa: spiritul se află ca-ntr-o regiune străină, el fiind deja familiarizat cu materia, simţindu-se ca acasă în domeniile ei. Fapt este că o anumită necunoaştere de sine poate fi utilă unei fiinţe ce trebuie să se exteriorizeze pentru a acţiona; răspunde unei necesităţi vitale, această exteriorizare. Acţiunea noastră se exercită asupra materiei şi este cu atît mai eficientă cu cît cunoaşterea materiei este mai deplină. Neîndoielnic că, pentru a acţiona mai bine, este avantajos să ne gîndim la ceea ce vom face, să înţelegem ce-am făcut, să ne reprezentăm ce-am fi putut face. Natura ne invită să săvîrşim aceste mişcări ale gîndului; de altfel, aflăm aici una din trăsăturile ce deosebesc omul de animalul care se predă pe de-a-ntregul impresiilor de moment. Natura însă nu ne cere decît o privire grăbită în interiorul nostru înşine: atunci întrezărim spiritul, dar un spirit care se pregăteşte să dăltuiască materia, să i se adapteze din-nainte, atribuindu-şi mai ştiu eu ce dimensiune spaţială, geometrică, intelectuală. O cunoaştere a spiritului, în ceea ce are el propriu-zis spiritual, n-ar face decît să ne-ndepărteze de scop. Studiind structura lucrurilor, ne vom apropia însă de finalitatea acţiunii. Natura întoarce deci spiritul de la spirit, orientîndu-l înspre materie. Dar tot din acea clipă înţelegem şi cum am putea, dacă voim, să lărgim, să aprofundăm, să intensificăm la nesfîrşit viziunea acordată de către spirit. Insuficienţa viziunii se datorează în primul rînd faptului că vizează un spirit deja „spaţializat" şi distribuit în compartimente intelectuale în care se va insera materia. Dacă vom degaja spiritul de spaţiul în care se risipeşte, de materialitatea pe care şi-o atribuie spre a putea zăbovi asupra materiei, îl vom reda lui însuşi şi-l vom sesiza ca atare în mod imediat. Vederea directă a spiritului de către spirit este principala funcţie a intuiţiei, aşa cum o înţelegem noi.

Oricum, intuiţia nu se va comunica decît prin inteligenţă. Ea este mai mult decît ideea, dar pentru a se transmite, va trebui să se folosească de idei. Se va adresa, de preferinţă, celor mai concrete dintre idei, celor care înconjură încă o urmă de imagini. Acum, comparaţiile şi metaforele vor sugera doar ceea ce nu reuşim să exprimăm. Şi nu va fi o-ntoarcere, căci nu vom face decît să mergem direct la ţintă. Dac-am vorbi în mod constant într-un limbaj abstract, aşa-zis „ştiinţific", n-am prezenta, din spirit, decît acea parte a lui

care imită materia, întrucît ideile abstracte au fost extrase din lumea exterioară și implică întotdeauna o reprezentare spațială. Totuși, unii cred că astfel se face analiza spiritului. În consecință, ideile abstracte și numai ele ne vor invita să ne reprezentăm spiritul după modelul materiei și să-l oglindim prin transpunere adică, în sensul precis al cuvîntului, prin metaforă. Să nu ne lăsăm înșelați de aparențe: există situații în care limbajul figurat vorbește științific, în sensul propriu al termenului, iar limbajul abstract se exprimă în mod inconștient la figurat. De-ndată ce abordăm lumea spirituală, imaginea care-ncearcă doar să sugereze ne poate da o viziune directă, în timp ce termenul abstract de origine spațială și care pretinde a exprima, ne lasă cel mai adesea în metaforă.

Și acum, pentru a rezuma toate cele amintite, vom spune că între știință și metafizică există o diferență de metodă, nu o diferență de valoare. Considerăm că o știință întemeiată pe experiență, așa cum modernii o înțeleg, poate atinge esența realului. Ea nu va cuprinde, desigur, decît o parte a realității, dar într-o bună zi va putea ajunge la temeiul acestei părți sau, cel puțin, se va apropia cît se poate de mult de el. Prin urmare, o atare știință acoperă deja cam jumătate din programul fostei metafizici. S-ar putea numi și ea metafizică, dacă n-ar prefera să-și păstreze numele de știință. Mai rămîne cealaltă jumătate. Ni se pare că aceasta revine de drept unei metafizici ce pleacă tot de la experiență și care este capabilă, și ea, să atingă absolutul. Am numi-o știință, dacă știința n-ar prefera să se limiteze la rostul realității. Metafizica nu este deci superioară științei pozitive; nu vine după știință pentru a extrage o cunoaștere mai înaltă plecînd de la același obiect. A presupune că-ntre ele există un astfel de raport, după obiceiul aproape constant al filosofilor, înseamnă a le nedreptăți pe amîndouă, condamnînd știința la relativitate, iar metafizica – la o cunoaștere vagă și ipotetică, de vreme ce știința și-ar fi luat în mod necesar pentru sine toate cunoștințele sigure și precise asupra unui obiect. Noi postulăm o cu totul altă relație între metafizică și știință. Credem că amîndouă sînt – sau pot deveni – la fel de sigure și precise. Ambele au în atenție o aceeași realitate. Dar fiecare reține doar cîte o jumătate din ea, în așa fel încît le-am putea considera fie două subdiviziuni ale științei, fie două compartimente ale metafizicii, dar asta numai dacă n-ar trasa două direcții divergente ale activității gîndirii.

Fiind la același nivel, au puncte comune și se pot verifica reciproc prin tocmai aceste puncte. A stabili între metafizică și știință o diferență de demnitate, a le repartiza un același obiect – anume ansamblul lucrurilor –, hotărînd că una-l privește de sus în jos și cealaltă de jos în sus înseamnă a exclude ajutorul mutual și controlul reciproc. Metafizica va deveni atunci în mod necesar – și numai în cazul în care pierde orice contact cu realul – un extract condensat sau o ipoteticâ extensiune a științei. Lăsați-le două obiecte diferite: științei – materia, iar metafizicii – spiritul. Cum spirit și materie se ating, metafizica și știința se vor putea verifica reciproc prin intermediul suprafeței lor comune, așteptînd ca acest contact să devină fecund. Rezultatele obținute din cele două părți vor trebui să se-ntîlnească așa cum spiritul se-ntîlnește cu materia. Dacă inserția nu e perfectă înseamnă că fie știința, fie metafizica, fie amîndouă se cer refăcute. Prin partea ei periferică, metafizica va exercita o influență salutară asupra științei. Și invers, știința va comunica metafizicii deprinderea preciziei care se va propaga la aceasta din urmă de la periferie spre centru. Lucru posibil numai pentru că extremitățile ei vor trebui să se îmbine perfect cu cele ale științei pozitive; în felul acesta, metafizica noastră va fi una a lumii în care trăim, nicidecum a nu știu căror lumi posibile. Ea va atinge realități.

Asta înseamnă că metafizica și știința vor fi diferite prin obiect și metodă, dar vor fi una în experiență. Ambele se vor îndepărta de cunoașterea vagă înmagazinată în concepte uzuale și transmisă prin cuvinte. De fapt, ce cerem noi pentru metafizică, dacă nu ceea ce a fost deja obținut pentru știință? Multă vreme calea științei pozitive a fost închisă de pretenția de a reconstitui realitatea cu concepte depozitate în limbaj: „josul" și „înaltul", „greul" și „ușorul", „uscatul" și „umedul" erau elemente folosite pentru explicarea fenomenelor naturii. Conceptele erau cîntărite, dozate și combinate: era un soi de chimie intelectuală deghizată în fizică. Dar cînd dăm la o parte conceptele spre a privi lucrurile, știința pare că se răzvrătește și ea împotriva inteligenței. „Intelectualismul" din acea vreme recompunea *a priori* obiectul material cu idei elementare. În realitate, știința devenise și mai intelectualistă decît fizica proastă pe care o înlocuise. Trebuia să devină astfel din moment ce era adevărată, căci materie și inteligență sînt modelate una după cealaltă și într-o știință

care schițează configurația exactă a materiei, inteligența trebuie să-și regăsească în mod necesar propria-i imagine. În același timp însă, forma matematică a fizicii corespunde cel mai bine realității, satisfăcînd cel mai deplin intelectul. Mult mai puțin comodă va fi poziția adevăratei metafizici. Și ea va-ncepe prin a vîna conceptele gata-făcute; și ea se va întoarce spre experiență. Dar experiența interioară nu va găsi nicăieri un limbaj absolut adecvat. Așa că va fi nevoită să revină la concept, adăugîndu-i cel mult imaginea. Atunci însă va fi obligată să lărgească conceptul, să-l facă mai suplu și să anunțe, prin învelișul colorat cu care-l va înconjura, că acesta nu conține experiența în întregul ei. Nu-i mai puțin adevărat că metafizica are de îndeplinit, în domeniul ei, reforma pe care fizica modernă a realizat-o într-al său.

Nu așteptați de la această metafizică soluții radicale ori concluzii simple. Ar însemna să-i cereți să rămînă o mînuitoare de concepte. Ar mai însemna s-o condamnați să cantoneze în sfera posibilului pur. Din contra, pe terenul experienței, cu soluții incomplete și concluzii provizorii ea va atinge o probabilitate crescîndă care-n cele din urmă ar putea echivala cu o certitudine. Fie o problemă pusă în termenii metafizicii tradiționale: sufletul supraviețuiește corpului? E ușor de rezolvat raționînd cu simple concepte. Vom defini deci sufletul. Vom spune, cu Platon, că e unul și simplu. Și vom conchide că nu poate dispare. Deci e nemuritor. Asta e clar. Numai că această concluzie n-are nici o valoare dacă nu acceptăm definiția, adică construcția. Ea este subordonată ipotezei. E ipotetică. Dar să renunțăm să construim ideea de suflet, așa cum o construim pe aceea de triunghi. Să studiem faptele. Dacă experiența stabilește, după cum noi sîntem încredințați, că numai o mică parte a vieții conștiente este condiționată de creier, rezultă că suprimarea creierului permite în chip verosimil vieții conștiente să subziste. Cel puțin acum sarcina dovezii va cădea atît în lotul celui care neagă supraviețuirea sufletului, cît și-n acela al celui care o afirmă. Recunosc, nu va fi vorba numai de supraviețuirea sufletului; există și alte argumente, ce țin de religie, care vor trebui puse-n joc pentru a ajunge la o precizie sporită și pentru a putea atribui supraviețuirii o durată fără sfîrșit. Dar nici măcar din punct de vedere filosofic nu va mai fi loc pentru nici un *dacă:* vom afirma categoric ceea ce vom afirma – adică fără subordonare la o ipoteză metafizică –, chiar dacă vom fi nevoiți să afirmăm un adevăr ca fiind doar probabil. Prima teză avea frumusețea definitivului, dar era suspendată-n aer, în regiunea posibilului. Cea de-a doua este neîncheiată, dar are rădăcini solide, bine-nfipte în real.

O știință pe cale de-a se naște este-ntotdeauna gata să dogmatizeze. Dispunînd de o experiență restrînsă, ea operează mai puțin cu fapte, și mai mult ideile simple sugerate sau nu de cele cîteva fapte pe care ea le va trata în mod deductiv. Metafizica a fost expusă la acest pericol mai mult decît orice altă știință. E necesară o întreagă lucrare de pregătire a terenului pentru a deschide calea experienței interioare. Facultatea de intuire există în fiecare dintre noi, dar e absorbită de multe alte funcții mai utile vieții. Metafizicianul va lucra deci *a priori* asupra conceptelor din-nainte depozitate în limbaj, care parc-ar fi gata coborîte din cer pentru a revela spiritului o realitate suprasensibilă. Astfel s-a născut și teoria platoniciană a Ideilor. Ea va traversa Evul Mediu purtată pe aripile aristotelismului și neoplatonismului; uneori, și chiar în ciuda dorinței lor, îi va inspira și pe moderni. Aceștia erau înclinați să vadă-n metafizică o matematică ceva mai vastă, ce-ar cuprinde atît calitatea, cît și cantitatea. Se explică astfel unitatea și simplitatea geometrică a celor mai multe dintre filosofii, sistemele complete de probleme definitiv stabilite ca atare și integral rezolvate. Dar nu acesta este unicul motiv. Trebuie să ținem seama și că metafizica modernă și-a luat un obiect analog celui al religiei. Ea pornea de la o anumită concepție asupra divinității. Fie că infirma ori confirma dogma, se simțea oricum obligată să dogmatizeze și ea. Deși se-ntemeia pe rațiune, avea siguranța judecății pe care teologia o atribuie revelației și numai ei. Drept este că ne-am putea întreba de ce și-a ales tocmai acest punct de plecare. Numai că nu de ea depindea să-și aleagă un altul. Cum lucra în afara experienței, cu simple concepte, era obligată să se atașeze de un concept care le conținea pe toate și din care se puteau deduce toate celelalte. Aceasta era ideea despre Dumnezeu a metafizicii tradiționale.

Dar de ce avea o astfel de idee despre Dumnezeu? La limită, putem înțelege că Aristotel a venit și-a topit toate conceptele

într-unul singur, punînd ca principiu al explicației universale o „Gîndire a Gîndirii", îndeaproape înrudită cu Ideea de Bine a lui Platon și că filosofia modernă, continuatoare a gîndului aristotelic, s-a angajat și ea pe o cale asemănătoare. Dar înțelegem mai puțin de ce a trebuit să fie numit Dumnezeu un principiu care nu are nimic de-a face cu cel căruia i s-a închinat dintotdeauna omenirea. Zeul mitologiei antice și Dumnezeul creștinismului nu seamănă deloc între ei, dar rugi se-nalță și către unul, și către celălalt, și amîndoi au în atenție omul cu toate cîte-i sînt proprii. Religia, fie că-i statică ori dinamică, estimează că acest ultim punct este fundamental. Cu toate astea, se-ntîmplă ca și filosofia să numească Dumnezeu o Ființă pe care esența sa o condamnă să nu țină seama de nici o invocație omenească, de parcă, cuprinzînd teoretic toate lucrurile, ar fi, de fapt, oarbă la suferințe și surdă la rugile noastre. Aprofundînd lucrurile, vom afla aici confuzia, naturală spiritului uman, între o idee explicativă și un principiu activ. Lucrurile fiind aduse la conceptele lor, conceptele îmbucîndu-se unul într-altul, se ajunge în cele din urmă la o idee a ideilor prin care ne închipuim că s-ar explica totul. În realitate, ea nu explică mare lucru, mai întîi pentru că acceptă subdivizarea și repartizarea realului în conceptele consfințite de societate în limbaj și realizate cel mai adesea din rațiuni de strictă comoditate, și apoi pentru că sinteza pur verbală pe care-o operează cu aceste concepte este golită de materie. Nu contenim să ne minunăm cum de atîția filosofi profunzi n-au revăzut acest punct esențial și cum de-au putut crede că ei caracterizau principiul erijat în explicație unică a lumii, cînd de fapt se limitau să-l reprezinte convențional printr-un semn. După cum notam și mai sus, orice nume am da „lucrului în sine", orice-am face cu Substanța lui Spinoza, cu Eul lui Fichte, cu Absolutul lui Schelling sau Ideea lui Hegel ori cu Voința lui Schopenhauer, cuvîntul se va prezenta tot cu semnificația lui bine definită; și-o va pierde, golindu-se de orice semnificație, de îndată ce îl vom aplica totalității lucrurilor. Ca să nu ne referim decît la ultima din aceste mari „sinteze": oare nu-i evident că o Voință nu este voință decît cu condiția de a stabili exact ceea ce nu vrea? Și atunci cum ar putea spiritul să înlăture materia dacă materia este ea însăși voință? A pune peste tot voința înseamnă a nu o lăsa nicăieri, căci am avea de-a face cu o identificare a esenței,

a ceea ce simt eu în mine – durată, țîșnire, creație continuă – cu esența a ceea ce percep în lucruri, acolo existînd în mod evident repetiție, previzibilitate, necesitate. Puțin îmi pasă dacă mi se spune: „totul este mecanism" sau „totul este voință", căci în ambele cazuri există o aceeași confuzie. În ambele cazuri, „mecanism" și „voință" devin sinonime ale „faptului-de-a-fi" și ,prin urmare, sinonime între ele. Aici aflăm viciul inițial al sistemelor filosofice. Toate cred că ne-nvață ceva despre absolut, dîndu-i un nume. Dar încă o dată, cuvîntul poate avea un sens definit cînd desemnează un lucru; și-l pierde de-ndată ce-l aplicăm tuturor lucrurilor. Din nou voi spune că știu bine ce este voința – dacă prin asta înțelegeți facultatea mea de a voi sau cea a ființelor care îmi seamănă, sau chiar zvîcnirea vitală a ființelor organizate, presupusă asemănătoare elanului meu de conștiință. Dar cu cît veți spori extensiunea termenului, cu atît îi veți micșora comprehensiunea. Dacă înglobați și materia în extensiunea lui, atunci goliți comprehensiunea de caracterele ei pozitive grație cărora spontaneitatea hotărăște asupra mecanismului iar libertatea – asupra necesității. Dacă, în sfîrșit, cuvîntul ajunge să desemneze toate cîte există, înseamnă că nu mai semnifică decît existență pură și simplă. Și atunci ce veți cîștiga dacă veți spune că lumea este voință în loc să constatați, cum e firesc, că este și atît?!

Însă noi dorim ca acest concept cu conținut nedeterminat, sau mai bine zis fără conținut, la care ajungem astfel și care nu este nimic, să fie practic totul. Și apelăm atunci la Dumnezeul religiei care este determinarea însăși și, în plus, esențial activ. Este piscul ființei; și atunci îl facem să coincidă, în chip cît se poate de eronat, cu ceea ce știm noi c-ar fi piscul cunoașterii. Iar principiul pe care l-am decorat cu acest nume se-mpopotonează cu ceva din adorația și respectul omenirii pentru Dumnezeu. De aici provine, în mare parte, dogmatismul filosofiei moderne.

Adevărul este că o existență nu poate fi dată decît într-o experiență. Dacă e vorba despre un obiect material, experiența se va numi viziune, contact, percepție exterioară în general; cînd va viza spiritul, va căpăta numele de intuiție. Pînă unde merge intuiția? Doar ea ar putea s-o spună. Apucă un fir: numai ea se va lămuri dacă firul urcă pînă la ceruri sau se-oprește la cîteva palme de-asupra

pămîntului. În primul caz, experiența filosofică se va alătura celei a marilor mistici. În ceea ce ne privește, credem că aici sălășluiește adevărul. În cel de-al doilea caz, experiența metafizică va rămîne izolată de cea mistică, fără însă a se respinge reciproc. În orice caz, o astfel de filosofie ne va înălța deasupra condiției umane.

Deja ea ne eliberează de anumite servituți speculative cînd pune problema spiritului în termenii spiritului, nu ai materiei sau cînd, într-o manieră generală, ne scutește de a mai folosi conceptele la o muncă pentru care majoritatea nu sînt făcute. Conceptele sînt incluse în cuvinte. De cele mai multe ori ele au fost elaborate de organismul social în vederea unui obiect ce n-are nimic de-a face cu metafizica. Pentru a le forma, societatea a decupat realul în conformitate cu propriile-i necesități. De ce ar accepta filosofia o diviziune care are toate șansele să nu corespundă articulațiilor realului? Cu toate acestea, de obicei o acceptă. Preia problemele așa cum le pune limbajul. Se condamnă dinainte la o soluție gata-făcută sau, ca să fim și mai preciși, la simpla alegere între două-trei soluții, singurele posibile și co-eterne acelei puneri a problemei. La fel, am putea spune că toate adevărurile sînt deja virtual cunoscute, că modelul lor este depus în registrele administrative ale cetății, că filosofia e un joc de *puzzle*, o reconstituire, cu piesele furnizate de societate, a unui contur pe care însă nu vrea să ni-l dezvăluie.

Ar însemna, de asemenea, c-am atribui filosofului rolul și aptitudinea școlarului care caută soluția spunîndu-și în sinea lui că o privire indiscretă în caietul magistrului i-ar putea-o aduce de-a gata pe tavă. Însă adevărul este că atît în filosofie cît și-n alte domenii este vorba de a *găsi* problema, în consecință de-a o *pune*, mai curînd decît de a o rezolva. Întrucît o problemă speculativă bine pusă este ca și rezolvată. Prin aceasta înțeleg că soluția există oricum, deși ea poate rămîne ascunsă sau, ca să zic așa, acoperită: nu avem decît s-o descoperim. Însă a pune problema nu-nseamnă numai a descoperi, ci a inventa. Descoperirea vizează ceva ce deja există, virtual ori actual; ea era deci sigură că, mai devreme sau mai tîrziu, se va-ntîmpla. Pe cînd invenția dă ființă celor ce nu existau, ce ar fi putut să nu se ivească niciodată. În matematică, și cu atît mai mult în metafizică, efortul de-a inventa constă cel mai adesea în suscitarea unei probleme, în crearea termenilor în care va fi ea pusă. Punerea

și soluționarea problemei sînt aici aproape echivalente: adevăratele mari probleme nu sînt puse decît din clipa-n care sînt și rezolvate.

Dar și multe alte probleme mici sînt cam în aceeași situație. Deschid un tratat elementar de filosofie. Unul dintre primele capitole tratează despre plăcere și durere. Punem unui elev următoarea întrebare: „Plăcerea este sau nu fericirea?" Dar ar fi trebuit mai întîi să știm dacă plăcerea și durerea sînt genuri corespunzătoare unei secționări naturale a lucrurilor. La limită, întrebarea ar putea însemna: „Dat fiind semnul comun al termenilor *plăcere* și *fericire*, am putea spune că fericirea este o suită de plăceri?" Situație-n care avem de-a face cu o întrebare de lexic, pe care o vom rezolva cercetînd cum au fost utilizate cuvinte ca „plăcere" și „fericire" de către scriitori care au mînuit cel mai bine limba. E și asta o muncă utilă; vom defini mai bine niște termeni uzuali, adică două obișnuințe sociale. Dar dacă vom avea pretenția să facem mai mult de-atît, să sesizăm realități, nu doar să punem la punct niște convenții, de ce să punem o problemă care interesează însăși natura lucrurilor în termeni poate artificiali (nu știm dacă sînt astfel sau nu, întrucît n-am studiat încă obiectul)? Să presupunem că examinînd stările grupate sub numele de plăcere nu le descoperim nimic în comun, decît poate faptul că toate sînt stări pe care omul le caută de bună-voie. Omenirea va fi clasat în același gen toate aceste lucruri foarte diferite pentru că toate ar avea același interes practic și ar reacționa într-o aceeași manieră. Presupuneți, pe de altă parte, că am ajunge la un rezultat analog analizînd și ideea de fericire. Problema ar dispare tot în aceeași clipă, sau mai bine-zis s-ar dizolva în probleme absolut noi despre care nu putem ști nimic, căci nu le posedăm nici măcar termenii. Și nici nu-i vom avea pînă ce nu vom studia în ea însăși activitatea umană pe care societatea, pentru a formula ideile generale de *plăcere* și *fericire*, a analizat-o din afară, ajungînd la concluzii poate artificiale. Va mai trebui să ne asigurăm că și conceptul de „activitate umană" răspunde el însuși unei diviziuni naturale. Tocmai în dezarticularea realului după propriile lui tendințe rezidă principala dificultate a celui care-a părăsit domeniul materiei pentru a se angaja pe cel al spiritului.

Întrebarea asupra originii și valorii ideilor generale se pune pentru orice problemă filosofică și reclamă de fiecare dată un răspuns

particular. Discuțiile în jurul acestei întrebări acoperă întreaga istorie a filosofiei. Poate c-ar fi mai bine să ne gîndim, înainte de a începe orice dezbatere, dacă aceste idei constituie un gen și dacă nu cumva tocmai atunci cînd avem în atenție ideile generale trebuie să ne ferim de generalități. Am putea menționa, desigur, ideea generală de idee generală, dacă ținem cu orice preț. Va fi suficient să spunem că am convenit să numim idee generală o reprezentare ce grupează sub același nume un număr indefinit de lucruri: majoritatea cuvintelor vor corespunde astfel unei idei generale. Dar întrebarea importantă pentru filosof este de a ști prin ce operație, din ce motiv și mai ales în virtutea cărei structuri a realului lucrurile pot fi grupate astfel. Întrebarea din urmă nu comportă o soluție unică și simplă.

Trebuie să spunem că psihologia merge la întîmplare în cercetările de acest ordin, dacă nu are un fir director. În spatele lucrării spiritului, care este actul, există funcția. În spatele ideilor generale există facultatea de a concepe sau de a percepe generalitățile. Va trebui, pentru început, să determinăm semnificația vitală a acestei facultăți. În labirintul actelor, stărilor și facultăților spiritului, nu trebuie să abandonăm niciodată firul director pe care ni-l furnizează biologia. *Primum vivere*. Memorie și imaginație, concepere, percepere și generalizare nu sînt acolo „degeaba, de plăcere". Dac-ar fi să ne luăm după unii teoreticieni, mai c-am putea crede că spiritul a căzut din cer cu o subdiviziune în funcții psihologice și ei n-au avut altceva de făcut decît să-i constate existența: pentru că acestea sînt funcțiile, ele vor fi deci utilizate ca atare. Noi credem, din contra, că funcțiile sînt necesare vieții tocmai pentru că sînt utile, pentru că sînt ceea ce sînt. Pentru a le explica prezența, pentru a le justifica dacă e cazul, adică pentru a ști dacă obișnuita diviziune în cutare și cutare facultăți este artificială sau naturală și prin urmare dacă trebuie s-o menținem sau s-o modificăm, va trebui să ne raportăm la exigențele fundamentale ale vieții. Toate observațiile noastre asupra mecanismului de funcționare vor fi eronate dacă am efectuat un decupaj greșit în continuitatea tramei psihologice. Se poate spune că exigențele vieții sînt aceleași la oameni, animale, chiar și la plante, că metoda noastră riscă să neglijeze ceea ce este propriu-zis omenesc în om? Sigur că da: o dată viața psihologică decupată și distribuită, întregul nu este epuizat. Noi avem de urmărit sporirea și chiar

transfigurarea fiecărei facultăți în parte la om. Dar cel puțin avem astfel șansa să nu fi trasat diviziuni arbitrare în activitatea spiritului și nici să fi săpat la rădăcina plantelor ca să le descîlcim tulpinile și frunzișurile încîlcite și-ncurcate.

Să aplicăm această metodă și problemei ideilor generale: și vom observa că orice ființă vie, poate chiar și orice organ, orice țesut al unei ființe vii generalizează, adică clasifică, întrucît știe să culeagă din mediul în care se află, din cele mai diverse substanțe și obiecte, exact acele părți și elemente care îi vor putea satisface o necesitate ori alta, neglijînd restul. Izolează, deci, caracterul care îl interesează și merge direct la o proprietate comună. Cu alte cuvinte, clasifică, abstrage și generalizează. Neîndoielnic că-n majoritatea cazurilor și probabil la toate animalele în afară de om, abstracția și generalizarea nu sînt gîndite, ci trăite. Totuși, pînă și la animal aflăm reprezentări cărora nu le lipsește decît reflecția și un oarecare dezinteres pentru a putea fi considerate pe deplin idei generale. Altfel de ce s-ar mai opri o vacă dinaintea unei pajiști? Oare pentru că aceasta intră în categoria numită de om iarbă sau pajiște? Și cum ar mai distinge calul grajdul de șură, drumul de cîmp sau fînul de ovăz? Conceperea sau mai curînd perceperea generalității este și datul omului, în măsura-n care e și el animal, are și el instincte și necesități.

Fără intervenția reflecției sau conștiinței, el poate extrage o asemănare din cele mai diferite obiecte folosindu-se de una dintre tendințele sale, care va clasa obiectele într-un gen și va crea o idee generală mai curînd reprezentată decît gîndită. Generalitățile extrase în mod automat sînt și mai numeroase la om, care adaugă instinctului obișnuințe mai mult sau mai puțin capabile să imite actul instinctiv. Dacă trecem acum la ideea generală completă, conștientă, reflectată, creată cu o anume intenție, vom afla de cele mai multe ori la temeiul ei această extracție automată de asemănări care este de fapt esențială în generalizare. Într-un anume sens, nimic nu seamănă cu nimic, pentru că toate obiectele diferă. Într-un alt sens, totul seamănă cu totul, pentru că ridicîndu-ne suficient de sus pe scara generalităților, vom găsi întotdeauna vreun gen artificial în care vor putea intra două obiecte diferite alese la întîmplare. Dar între generalizarea imposibilă și generalizarea inutilă există și cea provocată, prin prefigurare, de

tendințe, obiceiuri, gesturi și atitudini, de către complexele de mișcări împlinite sau schițate în mod automat și care se află la originea majorității ideilor propriu-zis umane. Asemănarea lucrurilor sau stărilor, pe care declarăm c-o percepem, este înainte de toate proprietatea comună a respectivelor stări de lucruri de-a obține de la corpul nostru o aceeași reacție, de a-l face să adopte aceeași atitudine și să-nceapă aceleași mișcări. Din mediul material sau moral corpul extrage ceea ce l-a putut influența, ceea ce-l interesează; identitatea de reacție la acțiuni diferite se răsfrînge asupra lor și introduce asemănarea sau o face să apară dinlăuntrul lor. Astfel, un clopot va folosi diverși excitanți – vîntul, o atingere cu mîna, curentul electric – pentru a obține un același sunet, convertind excitanții în cei-care-sună, făcîndu-i prin aceasta asemănători între ei, indivizi ce constituie un gen. Și aceasta numai pentru că clopotul rămîne același: un simplu clopot și nimic altceva care, dacă tot trebuie să reacționeze, nu poate reacționa altfel decît sunînd. Se-ntelege de la sine că din clipa-n care reflecția a înălțat la rangul de gîndire pură reprezentări ce nu erau decît inserții ale conștiinței într-un cadru material, atitudini și mișcări, ea va forma de bună-voie, direct, prin imitație, idei generale care nu vor fi decît idei. Se va ajuta mult, în fapta ei, de cuvinte, care vor furniza reprezentării un cadru mai mult spiritual decît corporal, și în care se va putea insera. La fel de adevărat este că pentru a ne da seama de adevărata natură a conceptelor, pentru a aborda cu oarece șanse de succes problemele relative la ideile generale, va trebui să ne raportăm tot la interacțiunea gîndirii cu deprinderile sau atitudinile motrice, generalizarea nefiind în chip originar altceva decît o deprindere ce urcă din cîmpul acțiunii în cel al gîndirii.

Dar odată determinată originea și structura ideii generale, odată stabilită necesitatea apariției ei, odată constatată imitarea naturii prin construirea artificială a ideilor generale, rămîne de cercetat cum anume sînt posibile ideile generale naturale, cele care le servesc drept model celorlalte, și de ce experiența ne prezintă asemănări pe care nu avem decît să le traducem în generalități.

Sigur că printre asemănări există unele ce țin de esența lucrurilor. Acestea vor da naștere la idei generale ce vor fi și ele legate într-o anumită măsură de comoditățile insului și ale societății, dar

pe care totuși știința și filosofia le vor putea curăța de zgură, obținînd o viziune relativ aproximativă a unui aspect oarecare al realității. Ele nu sînt foarte numeroase iar imensa majoritate a ideilor generale sînt pregătite de societate pentru limbaj, în vederea conversației și-a acțiunii. Însă și printre acestea din urmă întîlnim multe care decurg, printr-o serie de intermediari și după tot felul de manifestări, simplificări și deformări, din acele puține idei ce traduc asemănări esențiale. Și nu ar fi lipsit de interes să urcăm alături de ele, făcînd un ocol mai mare ori mai mic, de la caz la caz, pînă la asemănarea din care decurg. Prin urmare, nu va fi lipsit de interes să deschidem aici o paranteză despre ceea ce am putea numi generalități obiective, inerente realității înseși. Oricît de puține-ar fi, sînt importante atît prin ele însele cît și prin încrederea ce-o răspîndesc în jurul lor, împrumutînd tuturor genurilor artificiale ceva din soliditatea lor. La fel și teancurile de bilete de bancă datorează puțina valoare ce le-a mai rămas aurului care se mai află pe fundul seifului.

Aprofundînd acest punct, credem că ne putem da seama că asemănările se repartizează în trei grupe, dintre care a doua se va subîmpărți probabil pe măsură ce va progresa știința pozitivă. Primele sînt de esență biologică: se leagă de aceea că viața lucrează *ca și cum* ar avea ea însăși idei generale, acelea de gen și de specie, *ca și cum* ar urma un număr limitat de planuri de structură, *ca și cum* și-ar fi instituit ea însăși proprietățile ei generale de viață și, în sfîrșit, *ca și cum* ar fi voit să dispună viețuitoarele într-o serie ierarhică de-a lungul unei scări pe care asemănările între indivizi sînt tot mai numeroase pe măsură ce urcăm, prin dublul efect al transmiterii ereditare (pentru ceea ce e *înnăscut*) și al transformării mai mult sau mai puțin lente. Fie că ne exprimăm în termeni de finalitate, fie că atribuim materiei vii proprietăți speciale, imitatoare ale inteligenței, fie că, în sfîrșit, ne raliem vreunei ipoteze intermediare, subdiviziunile noastre în specii, genuri, etc. – toate generalitățile pe care le vom traduce în idei generale – se întemeiază, în principiu, tot în realitatea însăși (chiar dacă clasificarea noastră este inexactă în fapt). Și tot de drept vor fi întemeiate și cele care corespund organelor, țesuturilor, celulelor, „comportamentului" însuși al ființelor vii. – Iar acum, dacă vom trece de la organizat la neorganizat, de la materia vie la materia inertă încă nemodelată de om, vom afla și acolo genuri

reale, dar de un caracter absolut diferit, şi anume: calităţi – de felul culorilor, gusturilor, mirosurilor; elemente sau combinaţii – oxigenul, hidrogenul, apa; forţe fizice – greutatea, căldura, electricitatea. Însă cu totul altceva apropie aici reprezentările indivizilor grupate sub ideea generală. Fără a intra în amănunte, fără a complica prea mult expunerea cu tot felul de nuanţe, atenuînd şi mai mult partea oarecum excesivă a distincţiei noastre, convenind să dăm termenului de „asemănare" cel mai îngust şi mai precis dintre sensurile sale, vom spune că în primul caz principiul de apropiere este asemănarea propriu-zisă, iar în cel de-al doilea – identitatea. O anumită nuanţă de roşu poate fi identică cu sine în toate obiectele-n care se află. Acelaşi lucru îl vom spune şi despre două note de aceeaşi înălţime, intensitate şi timbru. De altfel, pe drept sau pe nedrept, avem impresia că pe măsură ce aprofundăm materia şi rezolvăm chimicul în fizic, fizicul în matematic, dăm de elemente sau evenimente identice. Or, logica simplistă poate pretinde mult şi bine că asemănarea este o asemănare parţială, iar identitatea – o asemănare completă, că experienţa ne spune cu totul altceva. Dacă nu vom mai lua termenul de „asemănare" în sensul vag şi oarecum popular pe care l-am folosit şi noi la început, dacă vom încerca să precizăm „asemănarea" prin comparaţia cu „identitatea", vom descoperi că identitatea aparţine *geometricului* iar asemănarea – *vitalului*. Prima mărturiseşte în sensul măsurii, cea de-a doua ţine mai curînd de domeniul artei. Nu de puţine ori sentimentul estetic e cel care determină un biolog evoluţionist să vadă o înrudire între forme a căror asemănare o întrezăreşte el şi numai el. Pînă şi desenele lui dezvăluie o mînă şi mai ales un ochi de artist. Totuşi, dacă identicul contrastează într-atît cu asemănătorul ar fi poate necesar să încercăm să aflăm ce anume face cu putinţă şi această nouă categorie de idei generale.

O atare cercetare n-ar avea şanse de reuşită decît într-un stadiu mai avansat de cunoaştere a materiei. Ne vom mulţumi deci să spunem cîteva cuvinte despre ipoteza la care am ajuns prin aprofundarea vieţii. Dacă există verdele şi verdele acesta e acelaşi în sute şi mii de locuri diferite (cel puţin pentru ochiul nostru şi cel puţin aproximativ), dacă la fel stau lucrurile şi pentru celelalte culori şi dacă diferenţele de culoare sînt datorate frecvenţei variate a evenimentelor fizice elementare condensate în percepţiile culorilor, atunci

posibilitatea ca aceste frecvenţe să ne prezinte oriunde şi oricînd cîteva culori anumite se datorează faptului că peste tot şi întotdeauna sînt realizate toate frecvenţele posibile (între anumite limite, desigur). Şi atunci cele care corespund diverselor noastre culori se vor produce în mod necesar printre toate celelalte, indiferent de timp ori spaţiu. Repetarea identicului, cea care permite aici constituirea genurilor, nu poate avea altă origine. Fizica modernă ne explică din ce-n ce mai bine că-n spatele distincţiilor noastre calitative există diferenţe de număr; prin urmare, o astfel de explicaţie este probabil valabilă pentru toate genurile şi generalităţile elementare (capabile de-a fi compuse de om, pentru a forma cu ele altele) pe care le aflăm în lumea materiei inerte. Este adevărat că explicaţia nu va fi pe deplin satisfăcătoare decît dacă ne va spune şi de ce percepţia noastră culege din imensul cîmp al frecvenţelor doar acele frecvenţe determinate care vor fi culorile – mai întîi de ce alege, şi apoi de ce le culege anume pe acelea, ci nu altele. Am răspuns deja la această întrebare aparte definind fiinţa vie printr-o anumită putere de a acţiona, determinată în calitate şi cantitate. Această acţiune virtuală extrage din materia percepţiilor noastre reale informaţiile de care are nevoie pentru a se conduce, condensări – într-o clipă a duratei noastre – a mii, milioane, trilioane de evenimente împlinite în durata infinit mai puţin tensionată a lucrurilor.

Diferenţa de tensiune măsoară tocmai intervalul între determinismul fizic şi libertatea umană, explicîndu-le în acelaşi timp şi dualitatea, şi coexistenţa.[1] Dacă apariţia omului ori a unei fiinţe de aceeaşi esenţă este raţiunea de a fi a vieţii pe planeta noastră, va trebui să spunem că toate categoriile de percepţii – nu numai ale oamenilor, ci şi ale animalelor şi chiar ale plantelor (care se pot comporta *ca şi cum* ar avea percepţii) corespund global alegerii unei anumite *ordini de mărime* pentru condensare. E o simplă ipoteză, dar credem că decurge în mod firesc din speculaţiile fizicii asupra structurii materiei. Ce-ar deveni masa pe care scriu în clipa asta dacă percepţia, deci acţiunea mea, ar fi fost făcută pentru acea ordine de mărime căreia îi corespund elementele, sau mai curînd evenimentele constitutive materialităţii ei? Acţiunea mea ar fi suprimată; în locul în care-mi văd masa şi pentru frîntura de secundă în care-o privesc, percepţia mea ar îmbrăţişa un univers imens precum şi o istorie interminabilă.

Şi mi-ar fi imposibil să mai pricep cum toată această imensitate mişcătoare poate deveni un simplu dreptunghi imobil şi solid asupra căruia acţionez. La fel s-ar întîmpla cu toate lucrurile şi evenimentele: lumea în care trăim, cu acţiunile şi reacţiile reciproce ale părţilor ei, este ceea ce este în virtutea unei anumite alegeri pe scara mărimilor, alegere ea însăşi determinată de puterea noastră de a acţiona. Nimic nu-mpiedică, prin urmare, să existe şi alte lumi, corespunzătoare unei alte alegeri, şi care să coexiste cu lumea noastră în acelaşi loc şi-n acelaşi timp. În acest fel se explică cum pot douăzeci de posturi diferite să emită simultan douăzeci de concerte diferite care coexistă fără ca vreunul să îşi amestece sunetele cu sunetele altuia, fiecare fiind în întregime auzit, şi chiar singurul auzit la aparatul care a ales lungimea de undă a unui anumit post. Dar să nu mai zăbovim asupra unei întrebări care mi s-a ivit întîmplător în cale. N-avem nevoie de-o ipoteză asupra structurii intime a materiei pentru a putea constata că toate concepţiile se ivesc din percepţii, că ideile generale corespund proprietăţilor şi acţiunilor materiei şi că ele nu sînt posibile sau nu pot fi ceea ce sînt decît în virtutea unei matematici imanente a lucrurilor. Doar atît doream să amintim pentru a justifica o clasificare a ideilor generale care pune într-o parte geometricul şi-n cealaltă vitalul, primul aducînd cu sine identitatea iar cel de-al doilea – asemănarea.

Trecem acum la cea de-a treia categorie anunţată, cea a ideilor generale în întregime create prin speculaţie şi acţiune umană. Omul este în mod esenţial meşteşugar. Natura, refuzîndu-i instrumentele gata făcute – cum ar fi, de pildă, cele ale insectelor – i-a dat inteligenţa – adică puterea de-a inventa şi construi un număr indefinit de unelte. Însă oricît de simplă ar fi fabricarea, ea se face după un model perceput ori imaginat: real va fi deci genul definit sau modelul însuşi sau schema de fabricare. Întreaga noastră civilizaţie are la temei un anumit număr de idei generale al căror conţinut îl cunoaştem în mod adecvat de vreme ce noi înşine le-am făcut şi a căror valoare este eminentă, de vreme ce nu putem trăi fără ele. O mare parte din credinţa în realitatea absolută a Ideilor, în divinitatea lor chiar, de aici provine. Este bine cunoscut rolul ci în filosofia antică şi chiar şi într-a noastră. Toate ideile generale beneficiază de obiectivitatea cîtorva dintre ele. Să mai adăugăm şi că omul nu-şi exercită

capacitatea de fabricare doar asupra materiei. O dată aflată în posesia celor trei specii de idei generale amintite – în special a celeia din urmă –, inteligenţa va obţine ceea ce numeam ideea generală de idee generală. Şi atunci va putea construi după bunul ei plac idei generale. Firește, inteligenţa începe cu cele care favorizează într-un fel sau altul viaţa socială, sau pur şi simplu se raportează la ea. Urmează cele care interesează speculaţia pură şi, la sfîrşit, cele pe care le construim gratuit, de plăcere. Dar naşterea mai tuturor conceptelor care nu aparţin primelor două categorii, adică imensa majoritate a ideilor generale, stă sub semnul interesului societăţii şi al individului, al exigenţelor conversaţiei şi acţiunii.

Închidem acum această lungă paranteză pe care trebuia s-o deschidem pentru a dovedi în ce măsură poate fi reformată şi uneori îndepărtată gîndirea conceptuală pentru a ajunge la o filosofie mai intuitivă. O astfel de filosofie ne va-ntoarce adesea de la viziunea socială a obiectului gata-făcut; ea ne va cere să participăm în spirit la actul prin care este făcut respectivul obiect. Ne va plasa deci, din această perspectivă aparte, în direcţia divinului. În fond, este cît se poate de omenească munca unei gîndiri individuale care acceptă inserţia în gîndirea socială, aşa cum este ea, şi foloseşte ideile preexistente, precum şi orice alte unelte furnizate de comunitate. Dar există deja ceva cvasi-divin într-un efort oricît de umil al unui spirit care se reinserează în elanul vital, generator de societăţi generatoare, la rîndu-le, de idei.

Efortul acesta va exorciza anumite probleme ce obsedează metafizicianul, adică pe fiecare dintre noi.

Despre aceste probleme angoasante şi insolubile care nu vizează atît ceea ce este, cît mai ales ceea ce nu este, vreau să vorbesc în continuare. Una dintre ele este problema originii fiinţei: „Cum este cu putinţă să existe ceva – materie, spirit sau Dumnezeu? Ar fi fost nevoie de o cauză, şi de o cauză a cauzei, şi tot aşa la nesfîrşit". Urcăm din cauză în cauză; iar dacă ne oprim undeva nu înseamnă că inteligenţa n-ar mai căuta nimic dincolo de acea cauză, ci că imaginaţia a sfîrşit prin a-nchide ochii, ca într-un abis, ca să scape de ameţeală. Iată încă o problemă de ordin general: „De ce există o realitate ordonată în care gîndirea noastră se regăseşte ca într-o oglindă? De ce ne e incoerentă lumea?" Afirm că aceste probleme

se raportează mai curînd la ceea ce nu este, decît la ceea ce este. În fond, nu ne-am mira niciodată că ceva există – materie, spirit, Dumnezeu – dacă implicit n-am admite că ar fi putut să nu existe. Ne închipuim, de fapt ni se pare că ne-nchipuim, că ființa a venit să acopere un vid și că, logic vorbind, neantul preexista ființei. Atunci realitatea primordială – pe care-o putem numi fie materie, fie spirit, fie Dumnezeu – s-ar adăuga neantului, lucru absolut de neînțeles, dealtminteri. La fel, nu ne-am întreba de ce există ordinea dacă nu ni s-ar părea că putem concepe o dezordine care s-ar fi pliat după structura ordinii și care, în consecință, ar fi precedat-o, cel puțin la modul ideal. Ordinea ar avea deci nevoie de a fi explicată, pe cînd dezordinea, fiind de drept, n-ar reclama nici un fel de explicitare. Cam acestea ar fi pozițiile în care riscăm să-ncremenim dacă nu căutăm decît să înțelegem. Dar să-ncercăm și să scoatem cu adevărat ceva la iveală (lucru posibil, desigur, doar prin gîndire). Pe măsură ce ne dilatăm voința, tindem să ne cuprindem în ea gîndirea și simpatizăm tot mai mult cu efortul care scoate lucrurile la iveală, toate problemele formidabile se retrag, diminuează, dispar. Căci simțim că o gîndire ori o voință divin creatoare este prea plină de ea însăși în imensitatea ei de realitate pentru ca ideea unei lipse de ordine sau a unei lipse de ființă s-o poată atinge fie cît de ușor. A-și reprezenta posibilitatea dezordinii absolute și, cu atît mai mult, a neantului ar fi ca și cum acea gîndire ori voință și-ar spune că ea însăși ar fi putut să nu existe. Ceea ce ar însemna o dovadă de slăbiciune total incompatibilă cu natura ei, care este puterea. Cu cît ne-ntoarcem mai mult fața spre ea, cu atît ni se vor părea mai anormale și morbide îndoielile ce tulburâ un ins normal și zdravăn la cap. Să ne amintim de neîncrezătorul care închide geamul, apoi se întoarce să verifice dacă l-a închis, apoi își verifică verificarea, și așa mai departe. Dacă-l întrebăm de ce procedează așa, ne va spune că s-ar fi putut să deschidă de fapt geamul tot străduindu-se de fiecare dată să-l închidă mai bine. Iar dacă pe de-asupra este și filosof, va transpune intelectual, în următorul enunț de problemă, ezitarea conduitei sale: „Cum poți fi sigur, dar definitiv sigur, c-ai făcut ceea ce ai fi dorit să faci?" Adevărul este că puterea lui de-a acționa este slăbită, aici rezidînd tot răul de care suferă: n-are decît o jumătate de voință de a împlini actul și de aceea actul împlinit

nu-i lasă decît o jumătate de certitudine. Oare vom putea rezolva noi problema acestui om? Evident că nu, dar noi nici măcar nu ne-o punem: în acest fapt rezidă superioritatea noastră. La prima vedere s-ar putea crede că el este mai bogat lăuntric decît mine, întrucît amîndoi închidem fereastra numai că el ridică și o problemă filosofică iar eu, nu. Dar întrebarea care-i dă bătaie de cap nu reprezintă în realitate decît ceva negativ; nu-i un plus, este un minus: un deficit de voință. Exact un astfel de efect produc asupra noastră „marile probleme" din clipa-n care ne situăm în direcția unei gîndiri generatoare. Tind spre zero pe măsură ce ne apropiem de ele; între noi și aceste probleme distanța sporește progresiv. Descoperim atunci iluzia celui care crede că punîndu-le, face ceva-n plus decît nepunîndu-le pur și simplu. Ar fi ca și cum ne-am închipui că într-o sticlă pe jumătate goală e mai mult vin decît într-una plină, pentru că aceasta din urmă nu conține decît vin, pe cînd în cealaltă există vin, e drept, dar pe de-asupra mai este și golul.

Însă de-ndată ce-am întrezărit intuitiv adevărul, inteligența se redresează, se corectează, își formulează intectual eroarea. A primit sugestia iar la rîndu-i va furniza controlul. Asemenea scafandrului care cercetează pe fundul mărilor epava pe care i-a semnalat-o din înalturi aviatorul, inteligența cufundată-n mediul conceptual va verifica punct cu punct, analitic și prin atingere, ceea ce făcuse obiectul unei viziuni sintetice și supra-intelectuale. Fără un avertisment venit din afară gîndul unei posibile iluzii nici n-ar fi atins-o măcar, întrucît iluzia face parte din chiar natura ei. Trezită din somn, ea va analiza ideile de neant, de dezordine, precum și congenerele lor. Va recunoaște – fie și pentru o clipă, căci iluzia nici n-a fost bine vînată, se și ivește din nou – că nu putem suprima o orînduire fără a-i pune în loc o alta, că nu putem înlocui o materie fără ca o alta să apară-n loc. „Dezordine" și „neant" desemnează în mod real o prezență – prezența unui lucru sau a unei ordini care nu ne interesează, care ne dezamăgește eforturile și atenția. Cînd numim această prezență în termenii absenței, decepția noastră e în fapt cea care se exprimă. De aceea a vorbi despre absența oricărei ordini și a tuturor lucrurilor, adică despre dezordinea absolută și neantul absolut înseamnă a rosti cuvinte goale, *flatus vocis*, întrucît o suprimare este pur și simplu o substituire considerată doar prin prisma uneia din

cele două fețe ale sale, iar abolirea oricărei ordini și a tuturor lucrurilor va fi o substituire cu o singură față – lucru la fel de just ca și existența cercului pătrat. Cînd filosoful vorbește despre neant și dezordine, nu face decît să transpună în planul speculativ, înălțîndu-le la absolut și golindu-le astfel de orice sens, de orice conținut efectiv, cele două idei făcute pentru practică și care-ar trebui să se raporteze la o specie determinată de materie sau ordine, dar nu la întreaga ordine sau materie. Ce se va-ntîmpla cu cele două probleme, ale originii ordinii și originii materiei de-acum încolo? Vor dispare pur și simplu, căci ele nu se pun decît dacă ne reprezentăm ființa și ordinea ca „survenind", deci neantul și dezordinea ca fiind și ele posibile sau cel puțin imaginabile. Or acestea nu sînt decît cuvinte goale, miraj al ideilor.

Gîndirea omenească va respira mai liberă dacă se va elibera de obsesie, dacă se va lăsa pătrunsă de convingerea noastră. Nu se va mai încurca cu idei ce-i opresc înaintarea.[4] Va vedea cum se năruie una după alta dificultățile ridicate de scepticismul antic și criticismul modern, de plidă. Se va putea foarte bine lipsi și de filosofia Kantiană, de toate „teoriile cunoașterii" de sorginte Kantiană; nu se va mai împotmoli cîtuși de puțin.

De fapt, *Critica Rațiunii pure* nu face decît să explice cum se suprapune o ordine definită unor materiale presupuse incoerente. Și știm cu toții cît ne costă această explicație: spiritul uman și-ar impune forma proprie unei „diversități sensibile" venite de cine știe unde; ordinea pe care-am afla-o în lucruri ar fi deci ordinea pe care noi înșine am pus-o în ele. În așa fel încît știința ar fi legitimă, dar numai relativă la facultatea noastră de cunoaștere, iar metafizica – imposibilă, căci n-ar putea exista cunoaștere în afara științei. Spiritul uman este pus la colț, ca un școlar pedepsit: i se interzice să-ntoarcă și el capul ca să vadă realitatea așa cum este ea.

– Nimic mai firesc, dacă n-am fi remarcat că ideea de dezordine absolută este contradictorie sau mai curînd inexistentă, e un simplu cuvînt prin care desemnăm oscilarea spiritului între două ordini diferite. Așa încît ar fi absurd să presupunem că dezordinea ar precede logic sau cronologic ordinea. Meritul Kantianismului a constat în aceea că a dezvoltat o iluzie naturală în toate consecințele ei și ne-a prezentat-o într-o formă cît se poate de sistematizată. Dar

a și păstrat-o ca atare, chiar acesta fiindu-i în fapt temeiul. Să risipim iluzia: vom restitui spiritului uman cunoașterea absolutului prin metafizică și știință.

Să ne-ntoarcem înc-o dată la punctul din care am pornit. Și să notăm că va trebui să purtăm filosofia spre o tot mai înaltă precizie, s-o punem chiar să rezolve probleme mai speciale, să facem din ea auxiliara și, la nevoie, chiar auxiliara științei pozitive. Gata cu marele sistem care cuprinde tot posibilul și uneori chiar și imposibilul! Să ne mulțumim cu realul, cu materia, cu spiritul! Dar să cerem teoriei noastre să le cuprindă așa de strîns, încît nici o altă interpretare să nu se poată strecura între ea și obiectele sale. Nu va mai exista atunci decît o filosofie, la fel cum nu există decît o știință. Și una, și cealaltă, se vor dezvolta printr-un efort colectiv și progresiv. E drept că se impune o perfecționare a metodei filosofice, simetrică și complementară cu cea suferită odinioară de știința pozitivă.

Așa se prezintă doctrina despre care unii au spus c-ar atenta la integritatea Științei și Inteligenței. Era o dublă eroare, dar nu va fi lipsit de interes s-o analizăm.

Pentru a-ncepe cu primul punct, vom aminti că în general atentatul la știință nu ne-a fost reproșat de către adevărații savanți. Aceștia ar fi putut critica anumite idei ale noastre: dar asta tocmai pentru că le considerau științifice, pentru că transportasem pe tărîmul științei, acolo unde se simțeau competenți, o problemă de filosofie pură. Încă o dată, noi dorim o filosofie care să se supună controlului științei, care s-o facă să înainteze. Și chiar credem că am reușit, pentru că psihologia, neurologia, patologia și biologia s-au deschis tot mai mult perspectivelor noastre, judecate inițial drept paradoxale. Dar chiar paradoxale, ele n-au fost niciodată antiștiințifice. Întotdeauna au constituit și vor constitui dovada unui efort de a întemeia o metafizică nouă care să aibă o graniță comună cu știința și să se preteze la o verificare. Nu vom străbate acum toată această graniță, ci vom remarca numai că, existînd o frontieră comună, metafizica și știința putînd astfel să se atingă, e imposibil să nu ne dăm seama de locul pe care-l acordăm științei pozitive. Nici o filosofie, nici pozitivismul măcar, n-a plasat-o mai sus; noi atribuim științei, ca și filosofiei, puterea de-a atinge un absolut. Nu am cerut altceva științei decît să rămînă științifică și să nu se dubleze cu o metafizică

inconștientă care să se prezinte ignoranților sau falșilor savanți sub masca științei. Mai mult de-o jumătate de secol acest „scientism" a barat calea metafizicii. Orice efort al intuiției era din-nainte descurajat și se lovea de negații crezute științifice. E drept că de cele mai multe ori negațiile au aparținut unor adevărați savanți. Însă aceștia se lăsaseră păcăliți de metafizica inconștientă despre care se pretindea c-ar fi fost extrasă din știință și care, revenind prin ricoșeu la știință, o falsifica în nu puține puncte ale sale. Mergea pînă la a falsifica observația, interpunîndu-se în anumite cazuri între observator și fapte. Am demonstrat aceasta odinioară cu exemple precise, în principal cele legate de afazii; iar demonstrația am realizat-o atît pentru binele științei, cît și al filosofiei.

Dar să presupunem că nu am dori să fim nici prea metafizicieni și nici prea savanți pentru a intra-n astfel de considerații, că nu ne-ar interesa conținutul doctrinei, că n-am cunoaște metoda. Însă o privire rapidă asupra aplicațiilor dovedește singură ce muncă de circumvalație e necesară înainte de-a ataca pînă și cea mai mărunță problemă. Nu-i nevoie de mai multe pentru a înțelege ce loc asigurăm științei. În realitate, în aceasta credem că rezidă principala dificultate a cercetării filosofice. E ușor să clădești raționamente cu idei abstracte: construcția metafizică nu-i decît un joc, oricît de puțin am fi predispuși la acasta. A aprofunda intuitiv spiritul o fi poate ceva mai greu, însă nici un filosof nu va fi nevoit să muncească neîncetat, căci, de fiecare dată, va întrezări iute ceea ce este-n stare să întrevadă. În schimb, dacă acceptăm o astfel de metodă, niciodată nu vom fi făcut suficiente studii pregătitoare, niciodată nu vom fi învățat îndeajuns. Iată o problemă filosofică. N-am căutat-o noi, ci am întîlnit-o. Ne-a barat calea, deci trebuie ori s-o îndepărtăm, ori să renunțăm la a mai filosofa.

Nu există nici un alt subterfugiu; adio artificiu dialectic ce adoarme atenția și dă, în vis, iluzia înaintării. Dificultatea se cere rezolvată iar problema – analizată în chiar elementele ei. Unde vom ajunge? Nimeni nu poate ști. Și nimeni nu va putea spune ce știință anume dezvăluie noile probleme. Ar putea fi o știință total necunoscută nouă. Dar ce spun eu? Nu va fi suficient să facem cunoștință cu ea, nici măcar s-o aprofundăm cît ne va sta în putere. Vom fi uneori obligați și să-i reformulăm unele procedee, deprinderi sau

teorii în conformitate cu faptele și motivele ce-au suscitat noile probleme. Fie și-așa; ne vom iniția într-o știință pe care-o ignorăm, o vom aprofunda și la nevoie o vom reforma. Dar dacă munca ne ia luni sau chiar ani înțelegi? Îi vom consacra exact atîta timp cît va fi necesar. Și dacă o viață de om nu-i suficientă? Atunci mai multe vieți îi vor da de capăt; nici un filosof nu mai este acum obligat să construiască singur toată filosofia. Iată limbajul unui adevărat filosof și metoda pe care i-o propunem. Ea-i cere să fie mereu pregătit, indiferent de vîrstă, să se transforme din nou în student.

De fapt, filosofia e-aproape gata să ajungă aici. Schimbarea a-nceput deja să se realizeze. Dacă inițial ideile noastre au fost considerate paradoxale, astăzi unele dintre ele sînt aproape banale, iar altele sînt pe cale de-a deveni astfel. Să recunoaștem că nu puteau fi acceptate de la-nceput, căci au trebuit smulse mai întîi deprinderi profund înrădăcinate, adevărate prelungiri ale materiei. Orice manieră de a vorbi, de a gîndi, de-a percepe, implică practic o punere de drept a imobilității și imutabilității precum și faptul că mișcarea și schimbarea se suprapun, ca accidente, unor lucruri care nu se mișcă și nici nu se schimbă prin ele însele. Reprezentarea schimbării e cea a calităților sau stărilor care s-ar succeda într-o substanță. Fiece calitate sau stare va fi stabilă, schimbarea fiind făcută din succesiunea lor. Cît despre substanța al cărui rol va fi să suporte stările și calitățile care se succed, ea va fi stabilitatea însăși. Aceasta este logica imanentă limbajului nostru, formulată o dată pentru totdeauna de Aristotel: esența inteligenței este capacitatea de judecare iar judecata se operează atribuind un predicat unui subiect. Subiectul, prin simplul fapt că îl numim, este definit ca invariabil; variația va rezida în diversitatea stărilor pe care i le vom atribui rînd pe rînd. Procedînd prin alipirea unui predicat la un subiect, a stabilului la stabil, urmăm calea inteligenței, ne conformăm exigențelor binelui: într-un cuvînt, ne supunem naturii. Căci natura a preschimbat omul vieții sociale; ea a dorit munca în comun. Iar munca aceasta nu va fi posibilă decît dacă punem într-o parte stabilitatea absolut definitivă a subiectului și-n cealaltă stabilitățile provizoriu definitive ale calităților și stărilor ce-i vor fi atribuite subiectului. Enunțînd un subiect, ne sprijinim comunicarea pe o cunoaștere pe care interlocutorii noștri

o posedă deja, întrucît substanța e presupusă invariabilă. Ei știu precis încotro să-și îndrepte atenția; atunci vine și informația pe care dorim să le-o furnizăm în spațiul de așteptare în care-i plasăm introducînd substanța care le aduce și atributul. Dar natura ne-a predestinat să vedem în schimbare și mișcare accidente, să erijăm nemișcarea și neschimbarea în esențe, substanțe sau suporturi, nu numai plămădindu-ne pentru viața socială, ci lăsînd la latitudinea noastră organizarea societății și făcînd astfel necesar limbajul. Trebuie să adăugăm că și percepția procedează conform acestei filosofii. În continuitatea întinderii, ea decupează corpuri astfel alese încît să poată fi tratate drept invariabile atîta vreme cît sînt avute-n atenție. Cînd variația e prea mare pentru a nu ne frapa, spunem că starea pe care-o analizăm a cedat locul alteia care nu va varia nici ea. Și aici tot natura, cea care a pregătit acțiunea individuală și socială, a trasat liniile mari ale gîndirii și limbajului nostru fără a le face să se suprapună, lăsînd suficient loc variabilității și contingenței. Ca să ne convingem, va fi suficient să comparăm durata noastră cu ceea ce am putea numi durata lucrurilor. Sînt două ritmuri diferite, calculate astfel încît în cel mai scurt interval perceptibil al timpului nostru se iscă trilioane de oscilații sau, mai general vorbind, evenimente exterioare care se repetă. Noi cuprindem într-o sinteză indivizibilă această imensă poveste care ne-ar lua veacuri întregi ca s-o desfășurăm. Iată cum percepția, gîndirea, limbajul, toate activitățile sociale sau individuale ale spiritului conspiră pentru a ne pune în prezența unor obiecte pe care să le putem considera nemișcate și neschimbătoare și care, în acest fel, vor putea deveni substanțe invariabile în ochii noștri. Cum să dezrădăcinezi o tendință așa de profundă? Cum să determini spiritul uman să răstoarne sensul demersului său obișnuit, să pornească acum de la schimbare și mișcare – considerate ca fiind realitatea însăși și să nu mai vadă în stări sau opriri decît instantanee luate asupra mișcării?

Trebuie să-i arăți că, deși mersul obișnuit al gîndirii este util practic vorbind, comod pentru conversație, acțiune, cooperare, conduce totuși la probleme filosofice care sînt și vor rămîne insolubile, fiind puse pe dos. Tocmai pentru faptul c-au fost considerate insolubile, ci nu prost puse, s-a ajuns la concluzia relativității oricărei cunoașteri și a imposibilității de-a atinge absolutul. Succesul

pozitivismului și Kantianismului, atitudini ale spiritului aproape generalizate-n filosofie, de aici provine. Va trebui să renunțăm puțin cîte puțin la orice atitudine umilitoare, pe măsură ce vom întrezări cauza reală a antinomiilor ireductibile. Căci ele-au fost făcute de om. Nu veneau din adîncul lucrurilor, ci din transpunerea automată în planul speculației a deprinderilor contractate în acțiune. Ceea ce a făcut nepăsarea inteligenței trebuie desfăcut printr-un efort al ei. Ar fi o adevărată eliberare pentru spiritul uman.

Ne grăbim să notăm că metoda noastră nu poate fi înțeleasă decît dac-o aplicăm unui exemplu concret. Aici exemplul era gata găsit. Era vorba despre captarea vieții interioare, dedesubtul juxtapunerii stărilor noastre într-un timp spațializat. Experiența era la-ndemîna oricui, iar celor care și-au dat osteneala de-a o face nu le-a fost prea greu să-și reprezinte substanțialitatea eului ca fiind însăși durata lui. Continuitatea indivizibilă și indestructibilă a unei melodii, cea în care trecutul pătrunde-n prezent și formează cu el un tot indivizat, rămîne indivizată și chiar indivizibilă în ciuda a ceea ce i se adaugă în fiece clipă, sau mai bine spus tocmai datorită a ceea ce i se adaugă. Intuim acest lucru; dar imediat ce încercăm să-l transpunem într-o reprezentare intelectuală, înșiruim una după alta stările devenite distincte asemenea perlelor unui colier și avem nevoie, pentru a le ține laolaltă, de un fir care nu poate fi nici asta, nici cealaltă, nu seamănă nici cu perlele și nici cu nimic altceva, fiind o entitate vidă, o simplă vorbă. Intuiția ne dă lucrul pe care inteligența nu-l întrevede decît prin transpunere spațială, prin traducere metaforică.

Așa stau lucrurile cu propria noastră substanță. Ce vom spune despre cea a lucrurilor? Cînd noi începeam să scriem, fizica nu realizase încă progresul decisiv ce urma să-i reînnoiască ideile despre structura materiei. Dar convinși fiind încă de pe-atunci că imobilitatea și invariabilitatea nu erau decît instantanee luate asupra mișcării, nu puteam crede că materia, a cărei imagine solidă fusese obținută prin imobilizări ale schimbării percepute drept calități, ar fi compusă din elemente solide asemenea ei. Oricît am încerca să ne lipsim de orice reprezentare închipuită a atomului, a corpusculului, a oricărui alt element ultim, tot rămînea *ceva*, un suport al mișcării și schimbării, ceva ce nu se schimba și nici nu se mișca prin sine. Și ne gîndeam

noi că mai devreme sau mai târziu tot va trebui să renunțăm la ideea de suport. Am spus ceva despre asta în prima noastră carte: ajungeam acolo la „mișcarea mișcărilor", fără să ne fi putut clarifica prea mult gîndul.[5] În lucrarea următoare am dezvoltat oarecum acest punct.[6] În conferințele asupra „percepției schimbării" am mers chiar și mai departe.[7] Același motiv care ne va determina mai târziu să scriem că „evoluția nu poate fi reconstruită cu fragmente de evoluat" ne dădea de pe-atunci de gîndit, pentru că solidul ar trebui să fie compus din cu totul altceva decît din solid. Inevitabila propensiune a spiritului de a-și reprezenta elementul ca fiind fix era legitimă-n alte domenii, fiind una din exigentele acțiunii.

Tocmai de aceea speculația trebuia să se păzească de ea. Dar nu puteam face altceva decît să atragem atenția asupra acestui punct. Mai devreme sau mai târziu, ne gîndeam noi, fizica tot va ajunge să vadă în fixitatea elementului o formă a mobilității. E drept că din acea zi știința va renunța probabil să mai caute o reprezentare metaforică, imaginea mișcării fiind cea a unui punct (deci tot un solid minuscul) care se mișcă. Așa a și fost. Marile descoperiri teoretice ale anilor din urmă au condus fizicienii la ideea unui soi de fuziune între undă și corpuscul – am spune noi, între substanță și mișcare.[8] Un gînditor profund, care va veni la filosofie dinspre matematici, va vedea într-o bucată de fier o „continuitate melodică".[9]

E lungă lista „paradoxurilor" mai mult sau mai puțin înrudite cu „paradoxul" nostru fundamental și care au depășit deja, încetul cu încetul, intervalul dintre improbabilitate și probabilitate, îndreptîndu-se poate spre banal. Încă o dată, chiar dacă plecăm de la o experiență directă, rezultatele acesteia nu se pot impune spre adoptare decît dacă progresul experienței exterioare și al tuturor procedeelor de raționare ei atașate impun respectiva adoptare. Noi înșine am fost în situația asta: cutare consecință a primelor noastre reflecții n-a fost clar percepută și definitiv acceptată decît după ce-am reușit să o atingem înc-o dată, și pe cu totul altă cale.

Vom cita, drept exemplu, concepția noastră despre relația psiho-fiziologică. Am pus problema acțiunii reciproce a corpului și spiritului numai și numai pentru că ne lovisem de ea în studiul nostru despre datele imediate ale conștiinței. Atunci, libertatea ne apăruse drept un fapt; însă pe de altă parte, afirmația determinismului

universal, pusă de savanți ca o regulă a metodei, era general acceptată de filosofi ca o dogmă științifică. Libertatea umană era compatibilă cu determinismul naturii? Cum pentru noi libertatea devenise un fapt indubitabil, am analizat-o îndeaproape în prima scriere: determinismul n-avea decît să se descurce cum va putea cu ea. Și se va descurca în mod sigur căci nici o teorie nu va putea rezista prea mult în fața unui fapt. Dar problema pe care-am ocolit-o în prima noastră scriere ni se impunea de la sine, imposibil de evitat. Credincioși metodei noastre, i-am cerut atunci să se pună în termeni mai puțin generali și dacă e cu putință, să ia chiar o formă concretă, să îmbrace contururile unor fapte susceptibile de-a fi direct observate. N-are rost să mai povestim nici cum s-a îngustat treptat problema tradițională a „relației spiritului cu corpul", transformîndu-se într-o problemă a localizării cerebrale a memoriei și cum și din aceasta din urmă, ea însăși prea vastă, a ajuns încetul cu încetul să nu mai intereseze decît memoria cuvintelor, în speță afecțiunile ei, afaziile. Studiul diverselor afazii, realizat cu permanentă preocupare de a desprinde faptele în stare pură, ne-a demonstrat că între organism și conștiință exista o relație pe care nici un raționament n-ar fi putut-o construi *a priori*, o corespondență ce nu era nici paralelism, nici epifenomenism, absolut nimic de felul acesta. Rolul creierului era de-a alege în orice clipă, dintre toate amintirile, pe acelea anume care-ar fi putut lumina acțiunea începută, excluzîndu-le pe celelalte. Redeveneau conștiente amintirile capabile să se insereze în cadrul motor aflat în permanentă schimbare, dar mereu pregătit. Totul rămînea în inconștient. Rolul corpului era acela de-a imita viața spiritului, de a-i sublinia articulațiile motrice, așa cum face un dirijor cu o anume partitură. Rolul creierului nu era acela de-a gîndi, ci de-a împiedica gîndirea să se piardă în vis. Era organul *atenției la viață*. Aceasta a fost concluzia la care-am ajuns în urma minuțioasei analize a faptelor normale și patologice, prin observație exterioară. Dar numai și numai atunci ne-am dat seama că experiența internă în stare pură ne-ar fi scutit și chiar ne-ar fi interzis să cercetăm unde anume se păstrează amintirile, dîndu-ne o „substanță" a cărei esență este de a *dura*, de a prelungi neîncetat în prezent un trecut indestructibil. Amintirea se păstrează de la sine, așa cum admitem cu toții cînd pronunțăm, de pildă, un cuvînt. Pentru a-l pronunța, trebuie să ne

amintim prima lui jumătate în clipa-n care o articulăm pe-a doua. Totuşi, nimeni nu va considera că prima ar fi fost depusă pe dată într-un sertar, cerebral sau de alt fel „pentru ca conştiinţa să vină s-o scoată de-acolo o clipă mai târziu. Dar dacă aşa stau lucrurile cu prima jumătate a unui cuvînt, înseamnă că la fel va fi şi cu cuvîntul precedent care face corp comun cu ea în ceea ce priveşte sensul şi sunetul. La fel va fi şi cu-nceputul frazei, şi cu fraza anterioară, şi cu întreg discursul, care poate să fie oricît de lung, nesfîrşit de lung dacă doriţi. Or încă de la prima trezire a conştiinţei, întreaga noastră viaţă seamănă oarecum cu acest discurs prelungit la nesfîrşit. Durata ei este substanţială şi indivizibilă într-atît întrucît este durată pură. Aşa-ncît am fi putut economisi, la nevoie, cîţiva ani buni de cercetare. Dar cum inteligenţa noastră nu era diferită de cea a celorlalţi oameni, forţa de convingere ce ne-nsoţea intuiţia duratei atunci cînd vizam viaţa interioară nu mergea chiar aşa de departe. Şi, mai ales, n-am fi putut aprofunda, cu datele despre viaţa interioară din prima noastră carte, diversele funcţii intelectuale, memoria, asociaţiile de idei, abstracţia, generalizarea, interpretarea, atenţia. Atît psiho-fiziologia, cît şi psiho-patologia ne-au dirijat privirile conştiinţei asupra unei probleme pe care, fără ele, am fi neglijat-o, dar datorită lor am reuşit s-o punem în alt mod. Rezultatele obţinute au influenţat, la rîndu-le, psiho-fiziologia şi psiho-patologia însele. Ca să ne referim doar la ultima dintre ele, vom menţiona fie şi numai importanţa mereu crescîndă a consideraţiilor asupra tensiunii psihologice, atenţiei la viaţă, precum şi tuturor celor care stau în preajma conceptului de „schizofrenie". Ideea noastră despre conservarea integrală a trecutului şi-a găsit verificare empirică în vastul ansamblu de experienţe insituit de discipolii lui Freud.

Cel mai greu de acceptat sînt acele idei situate la convergenţa a trei, nu a două speculaţii diferite. Acestea sînt de ordin metafizic. Ele interesează aprofundarea materiei prin spirit şi intenţionează să pună capăt anticului conflict dintre realism şi idealism, deplasînd linia de demarcaţie dintre subiect şi obiect, spirit şi materie. Şi aici problema se rezolvă dacă o punem în alt mod. Analiza psihologică ne arătase existenţa unor planuri succesive de conştiinţă, începînd cu „planul visului", cel mai întins dintre toate, pe care se sprijină întreg trecutul insului ca pe fundaţia unei piramide, şi sfîrşind cu

un punct, comparabil cu un pisc, în care memoria nu mai este decît percepţia actualului, cu acţiunile sale născînde care o prelungesc. Percepţia tuturor corpurilor înconjurătoare este localizată în corpul organizat? Aşa se crede îndeobşte. Acţiunea corpurilor înconjurătoare se exercită asupra creierului prin intermediul organelor de simţ, în creier se elaborează senzaţiile şi percepţiile inextensive. Percepţiile vor fi proiectate în afară de către conştiinţă şi vor acoperi oarecum obiectele extercioare. Însă compararea datelor psihologiei cu cele ale fiziologiei ne demonstra cu totul altceva. Ipoteza unei proiecţii cu totul excentrice a senzaţiilor ni se părea falsă la o analiză superficială şi din ce-n ce mai puţin inteligibilă pe măsură ce-o aprofundam, dar totuşi destul de firească, ţinînd seama de calea urmată de filosofie şi psihologie şi de inevitabila iluzie în care cădeam cînd decupam într-un anume fel realitatea pentru a pune problemele în anumiţi termeni. Eram obligaţi să ne imaginăm în creier nu ştiu ce reprezentare redusă, o miniatură a lumii exterioare care se reducea şi mai mult şi devenea chiar neîntinsă pentru a putea trece din creier, în conştiinţă. Aceasta din urmă, înarmată cu Spaţiul ca „formă" specifică, restituia neîntinderii, întinderea şi regăsea, prin reconstruire, lumea exterioară. Toate aceste teorii se năruiau odată cu iluzia care le generase. Nu în noi, ci în ele însele percepem obiectele, sau cel puţin aşa le-am percepe dacă percepţia noastră ar fi „pură". Cam astfel se prezenta concluzia noastră. În fond, nu făceam decît să revenim la ideea simţului comun. „Am uimi mult, scriam noi, o persoană străină de speculaţiile filosofiei spunîndu-i că obiectul din faţa lui, pe care-l vede şi-l atinge, nu există decît în şi pentru spiritul său sau, mai general, nu există decît pentru un spirit, după cum dorea Berkeley... Dar, pe de altă parte, ne-am surprinde la fel de mult interlocutorul spunîndu-i că obiectul este cu totul diferit de ceea ce percepe el... Deci, pentru simţul comun obiectul există în sine şi, pe de altă parte, obiectul în sine este aşa cum îl percepem noi: este o imagine, dar o imagine care există în sine."[10] Cum de-a putut trece drept aşa de ciudată o doctrină ce se situa aici pe poziţiile simţului comun? Ne vom explica uşor acest lucru imediat ce vom trece-n revistă dezvoltarea filosofiei moderne şi cînd vom vedea că ea s-a orientat de la început înspre idealism, cedînd unei presiuni din parte ştiinţei care tocmai se ivea. La fel s-a impus şi realismul; el se va

formula prin opoziție cu idealismul, utilizînd aceeași termeni. Prin urmare s-au creat, la filosofi, anumite deprinderi în virtutea cărora „obiectivul" și „subiectivul" erau separate cam de toți în același fel, indiferent de tipul de raport stabilit între termeni și de școala filosofică din care făceau parte. Era cît se poate de dificil de renunțat la aceste deprinderi. Noi înșine am fost nevoiți să facem un efort aproape dureros, totdeauna de reînnoit, pentru a putea reveni la un punct de vedere ce semăna atît de mult cu pozițiile simțului comun. Primul capitol din *Materie și memorie*, unde-am consemnat rezultatele reflecțiilor noastre asupra „imaginilor" a fost considerat obscur de cei deprinși cu speculația filosofică și asta-n virtutea deprinderii înșiși. Nu știu dacă s-o fi risipit obscuritatea: cert este că teoriile cunoașterii apărute-n ultima vreme – mai ales în străinătate – par a lăsa la o parte termenii în care problema a fost pusă de Kantieni ori antiKantieni. Se revine la ceea ce este dat în mod imediat sau măcar se tinde spre asta.

Cam atît despre știință și reprosul conform căruia noi am combate-o. Cît despre Inteligență, nu era deloc nevoie de atîta agitație pentru ea. N-am consultat-o mai întîi? Dar fiind inteligență și, prin urmare, înțelegînd totul, ea va fi înțeles și spus că noi nu-i doream decît binele. În realitate, ceea ce filosofii apărau era un raționalism sec făcut mai ales din negații, a cărui parte negativă am eliminat-o prin simplul fapt de a fi propus anumite soluții. Și mai era și verbalismul care afectează încă o bună parte a cunoașterii și pe care-am dori să-l îndepărtăm definitiv.

În fond ce este inteligența? Modul uman de a gîndi. Ea ne-a fost dată pentru a ne dirija conduita, la fel cum albinelor le-a fost dat instinctul. Pentru că natura ne-a sortit să folosim și să stăpînim materia, inteligența nu evoluează cu ușurință decît în spațiu și nu se simte-n largul ei decît în inorganizat. În chip originar ea tinde înspre facere, spre fabricare; se manifestă printr-o activitate ce precede arta mecanică și printr-un limbaj ce anunță știința – restul mentalității primitive fiind credință și tradiție. Dezvoltarea normală a inteligenței se realizează în direcția științei și a tehnicității. O mecanică încă grosieră generează o matematică încă imprecisă. Aceasta din urmă, devenită științifică și dînd la iveală și alte științe, perfecționează enorm arta mecanică. Astfel, știința și artă ne introduc

în intimitatea unei materii pe care una o gîndește iar cealaltă o manipulează. Din această perspectivă inteligența va sfîrși, în principiu, prin a atinge un absolut. Abia atunci va fi pe de-a-ntregul ea însăși. La-nceput vagă, nefiind decît presimțire a materiei, ea se conturează cu tot mai multă claritate pe măsură ce-și cunoaște tot mai precis materia. Dar fie vagă ori precisă, nu-i decît atenția pe care spiritul o acordă materiei. Cum să mai fie atunci spiritul tot inteligență atunci cînd se întoarce spre sine? Putem da lucrurilor ce nume voim, nu văd nici un incovenient, repet, ca și cunoașterea spiritului de către spirit să se numească tot inteligență, dacă ținem cu orice chip. Dar va trebui să specificăm atunci că avem de-a face cu două funcții intelectuale inverse, căci spiritul nu gîndește spiritul decît renunțînd la deprinderile contractate în contact cu materia, iar aceste deprinderi sînt tocmai ceea ce numim curent tendințe intelectuale. N-ar fi deci mai bine să așezăm sub alt nume o funcție care în nici un caz nu este ceea ce numim de obicei inteligență?! Noi spunem că este intuiție și reprezintă atenția spiritului față de sine în clipele în care se desprinde de materie, obiectul său obișnuit.

Atenția suplimentară poate fi metodic cultivată și dezvoltată. Se va constitui astfel o știință a spiritului, o adevărată metafizică ce va defini în mod pozitiv spiritul în loc să nege pur și simplu toate atributele materiei, circumscriind negativ spiritul. Dacă vom înțelege în acest fel metafizica, dacă vom pune pe seama intuiției cunoașterea spiritului nu vom retrage nimic din cele proprii inteligenței, întrucît pretindem că metafizica anterioară, care era opera inteligenței pure, elimina timpul, negînd prin urmare spiritul sau definindu-l prin negații. Lăsăm cu plăcere-n seama inteligenței, dacă ea așa voiește, cunoașterea absolut negativă a spiritului. În ceea ce ne privește, pretindem c-ar exista și o alta. Nu diminuăm deloc inteligența, nu o alungăm din nici unul dintre domeniile pe care le ocupa pîn-acum. Numai că acolo unde se simte pe deplin la ea acasă îi atribuim o putere pe care în general filosofia modernă i-a contestat-o. Iar alături de ea constatăm existența unei alte facultăți, capabile de o altă specie de cunoaștere.

Avem, pe de-o parte, știința și arta mecanică relevante în sensul inteligenței pure; de cealaltă parte – metafizica, cea care face apel la intuiție. Între cele două extremități se vor plasa științele vieții

morale, ale vieții sociale și chiar ale vieții organice, ultimele fiind mai intelectuale și cele dintîi – mai intuitive. Dar fie intelectuală, fie intuitivă, cunoașterea va fi însemnată cu pecetea preciziei.

Din contra, nu vom afla nimic precis în conversație, sursa comună a „criticii". De unde vin ideile puse-n discuție? Care este scopul cuvintelor? Nu trebuie să ne închipuim că viața socială ar fi o deprindere dobîndită și transmisă. Omul este organizat pentru cetate la fel cum furnica e făcută pentru mușuroi, cu diferența că furnica posedă mijloace gata făcute pentru a-și atinge scopul în timp ce omul aduce cu sine cele necesare pentru a le reinventa și, prin urmare, pentru a le modifica forma. Fiecare cuvînt al limbii noastre poate fi cît de convențional, căci limbajul tot nu va fi o conversație, vorbitul pentru om fiind la fel de natural ca și mersul. Or care este funcția primitivă a limbajului? Aceea de a stabili o comunicare în vederea unei cooperări. Limbajul transmite ordine sau avertismente. Prescrie sau descrie. În primul caz este chemare la acțiune imediată; în cel de-al doilea, este semnalare a unui lucru ori a proprietăților lui în vederea unei acțiuni viitoare. Dar în ambele situații funcția sa este industrială, comercială, militară, întotdeauna socială. Lucrurile descrise prin limbaj au fost decupate din real prin percepție umană în vederea muncii umane. Proprietățile descrise prin limbaj sînt chemări ale lucrului la o activitate umană. Cuvîntul va fi același, după cum spuneam deja, cînd demersul sugerat va fi și el același. Iar spiritul va atribui aceeași proprietate unor lucruri diverse, și le va reprezenta în același mod, le va pune sub semnul aceleiași idei peste tot unde aceeași sugestie de întrezărit, aceeași acțiune de făcut va suscita unul și același cuvînt. Acestea sînt originile cuvîntului și ideii. Sigur că amîndouă au evoluat. Nu mai sînt chiar atît de grosolan utilitariste. Totuși, rămîn utilitare. Gîndirea socială nu poate să nu-și conserve structura originară. Este inteligență sau intuiție? Aș dori ca intuiția să ne lumineze nițel; nu există gîndire fără spirit de finețe iar spiritul de finețe este reflexul intuiției în inteligență. Aș dori și ca această parte modestă a intuiției să se lărgească, să dea naștere poeziei, apoi prozei și să convertească în instrumente ale artei cuvinte care la-nceput n-au fost decît semnale: grecii, mai ales, au săvîrșit această minune. Nu-i mai puțin adevărat că gîndirea și limbajul, destinate în chip originar să organizeze munca oamenilor

în spațiu, sînt de esență intelectuală. Dar societatea trebuie să utilizeze în principal intelectualitatea vagă – adaptarea foarte generală a spiritului la materie. Nimic mai firesc că și filosofia s-a mulțumit cu aceasta și c-a-nceput prin a fi dialectică pură. Nici nu dispunea de-altceva. Un Platon, un Aristotel au acceptat decupajul realității așa cum l-au aflat gata-făcut în limbaj. „Dialectica", cea care se leagă διαλεγειν, διαλεγεσθαι, semnifică în același timp și „dialog", și „distribuire"; o dialectică de felul celei platoniciene era-n același timp conversația prin care se-ncerca să se convină asupra sensului unui cuvînt și repartiția lucrurilor în conformitate cu indicațiile limbajului. Dar mai devreme sau mai tîrziu, sistemul de idei calchiate după cuvinte trebuia să cedeze locul unei cunoașteri exacte reprezentate prin semne mai precise. Se va constitui astfel știința, luîndu-și explicit materia ca obiect, experimentul – ca mijloc iar ca ideal – matematica. Inteligența va ajunge la o completă aprofundare a materialității, deci și a ei însăși. Mai devreme sau mai tîrziu se va dezvolta și o filosofie care va depăși și ea cuvîntul, de astă dată însă pentru a merge în sens invers matematicii și pentru a accentua cunoașterea primitivă și socială în mod intuitiv, nu intelectual. Limbajul trebuie totuși să sălășluiască și el între inteligența și intuiția astfel intensificate. Și el rămîne practic ceea ce-a fost dintotdeauna. Chiar dacă s-a încărcat cu ceva mai multă știință și filosofie, continuă să-și îndeplinească aceeași funcție. Inteligența, care se confunda la-nceput cu el și participa la imprecizia lui, s-a precizat în știință și a zăbovit în fața materiei. Intuiția, cea pe care-o influențase din plin, va dori să se lărgească în filosofie și să devină coextensivă spiritului. Între ele, între aceste două forme ale gîndirii solitare, subzistă gîndirea în comun, care-a reprezentat la începuturi toată gîndirea umană. Limbajul continuă să exprime această gîndire. S-a încărcat cu știință, desigur; dar spiritul științific cere ca-n orice clipă totul să fie repus în discuție, iar limbajul are nevoie de stabilitate. Este deschis filosofiei; dar spiritul filosofic simpatizează cu renovarea și reinventarea fără sfîrșit care se află în străfundul lucrurilor, iar cuvintele au un sens definit, o valoare convențională relativ fixă. Nu pot exprima noul decît ca pe-o o rearanjare a celor vechi. În mod curent și poate imprudent numim „ratiune", logica conservatoare ce domnește asupra gîndirii în comun: conversație seamănă mult cu conservare. Aici se

simte la ea acasă și exercită o autoritate legitimă. Teoretic, convesația n-ar trebui să se intereseze decît de cele ce aparțin vieții sociale. Iar obiectul esențial al societății este de a insera o anume fixitate în mobilitatea universală.

Cîte societăți, atîtea insulițe consolidate ici și colo în oceanul devenirii. Consolidarea este cu atît mai perfectă cu cît activitatea socială este mai inteligentă. Inteligența generală, facultatea de a-nșirui „rațional" conceptele și de a mînui convenabil cuvintele, trebuie să sprijine viața socială, așa cum și inteligența în sens restrîns, ca funcție matematică a spiritului, prezidează cunoașterea materiei. La cea dintîi ne gîndim de obicei cînd spunem despre un om că este inteligent. Înțelegem prin aceasta că are abilitatea și ușurința de-a pune laolaltă concepte uzuale extrăgînd concluzii probabile. Nu putem decît să-i fim recunoscători, atîta vreme cît se menține în sfera vieții curente, pentru care au și fost făcute acele concepte. Dar nu vom admite ca un om doar inteligent să se amestece în problemele științei, întrucît inteligența precizată în știință trebuie să devină spirit matematic, fizic, biologic și să substituie cuvintelor semne mai adecvate. Cu atît mai mult va trebui să-i interzicem accesul în filosofie, căci în acest domeniu problemele nu țin numai de inteligență. Se-ntelege de la sine că un om inteligent e un om competent. Noi însă ne opunem acestei idei, pentru că plasăm inteligența la un nivel foarte înalt. Dar n-avem decît puțină stimă pentru „insul inteligent" care pare că se pricepe la toate.

Priceput într-ale vorbirii, gata oricînd să critice. Cei care s-au desprins de cuvinte pentru a atinge lucrurile, pentru a le regăsi articulațiile naturale, pentru a aprofunda experimental o problemă, știu foarte bine că spiritul merge din surpriză-n surpriză. Dincolo de domeniul propriu-zis uman, adică social, verosimilul nu-i aproape niciodată adevărat. Natura nu se îngrijește deloc să ne ușureze conversația. Ce distanță între realitatea concretă și cea construită de noi *a priori!* Totuși un spirit doar critic rămîne lîngă această reconstrucție, rolul lui fiind de a aprecia rostirile cuiva, nu de a lucra asupra lucrului. Cum ar putea el aprecia, dacă nu comparînd soluția ce i se prezintă, extrasă din lucru, cu cea compusă de el cu ideile curente, deci cu cuvintele depozitare ale gîndirii sociale? Și ce poate însemna judecata lui, dacă nu faptul că n-are rost să mai cercetăm,

pentru că munca noastră tot deranjează societatea, că trebuie să tragem o linie sub cunoștințele vagi înmagazinate-n limbaj, să facem totalul și să ne oprim aici?! „Știm totul", așa sună postulatul acestei metode. Nimeni n-ar îndrăzni să-l aplice în critica teoriilor fizice sau astronomice. Dar în filosofie se practică în mod curent. Celui care muncește, luptă din greu ca să înlăture ideile gata-făcute și să intre-n contact direct cu lucrurile i se opune o soluție așa-zis „rezonabilă". Adevăratul cercetător ar trebui să protesteze. Va trebui să demonstreze că facultatea de a critica, astfel înțeleasă, e o părere preconceputâ cc se cere ignorată, singura critică acceptabilă fiind un studiu nou, mai aprofundat dar la fel de direct, asupra lucrului însuși. Din păcate, cercetătorul e prea prins de dorința de a critica el însuși cu orice ocazie, deci n-are vreme să aprofundeze mai mult de două, trei probleme. Contestînd „inteligentei" pure puterea de a-i aprecia munca, se va lipsi el însuși de dreptul de-a judeca în cazuri în care nu trebuie să fie nici filosof, nici savant, ci pur și simplu inteligent. Preferă deci să adopte iluzia comună. Toate-l încurajează în acest demers. Adesea ajungem să consultăm în probleme dificile oameni incompetenți, pur și simplu pentru c-au ajuns celebri prin competența lor în cu totul alte materii. Le flatăm astfel – și mai ales întărîm în spiritul public – ideea că există o facultate generală de a recunoaște lucrurile fără a le fi studiat, o „inteligență" care nu este nici simpla deprindere de-a mînui în conversație concepte utile vieții sociale, nici funcția matematică a spiritului, ci o anumită putere de a obține cunoașterea realului dintr-o îmbinare mai mult sau mai puțin îndemînatică a conceptelor sociale. Această abilitate ar face de fapt superioritatea de spirit! Ca și cum adevărata superioritate ar putea fi și altceva decît o mai mare putere de atenție! Ca și cum atenția n-ar fi în mod necesar specializată, adică înclinată prin natură ori prin obișnuință către anumite obiecte mai curînd decît înspre altele! Ca și cum ea n-ar fi vederea directă, o vedere care străpunge vălul cuvintelor și ca și cum nu ignorarea lucrurilor ar fi cea care ne dă atîta ușurință în a vorbi!

În ceea ce ne privește, acordăm o importanță egală cunoașterii științifice și competenței tehnice, cît și viziunii intuitive. Credem că aparține esenței omului faptul de a crea în plan material și moral, de a fabrica lucruri și de a se fabrica pe sine. Propunem atributul

de *homo faber*. *Homo sapiens*, născut din reflecția lui *homo faber* asupra fabricării sale, ni se pare tot atît de demn de stimă atîta vreme cît rezolvă prin inteligență pură probleme ce nu depind decît de ea: un filosof se poate înșela în alegerea acestor probleme dar un altul îl poate ajuta să vadă clar. Amîndoi vor merita în egală măsură recunoștința și admirația noastră. Ne înclinăm în fața lui *homo faber* și a lui *homo sapiens* care tind, de altfel, să se confunde-ntr-unul singur. Singurul care ne este antipatic rămîne *homo loquax*, cel a cărui gîndire, atunci cînd gîndește, nu-i decît o reflecție asupra propriilor spuse.

Metodele de-nvățare de odinioară tindeau să-l formeze și să-l perfecționeze. Nu la fel este și astăzi? Defectul e mai evident la alții decît la noi înșine. Nicăieri în lume magistrul nu cultivă inițiativa studentului, a școlarului, mai mult ca-n Franța. Totuși, ne rămîn încă multe de făcut. Nu voi vorbi aici de munca manuală, de rolul pe care l-ar putea juca în școli. Sîntem prea tentați să nu vedem în ea decît o cultivare a neglijenței. Uităm că inteligența este în mod esențial facultatea de a mînui materia, că așa a fost la-nceputurile ei, că aceasta a fost intenția naturii. De ce n-ar profita inteligența de educarea mîinii? Să mergem mai departe. Mîna copilului încearcă în mod natural să construiască. Ajutîndu-l, furnizîndu-i cel puțin ocaziile, vom obține de la adultul de mai tîrziu un randament superior, contribuind la creșterea inventivității în lume. O cunoaștere pur livrească nu face decît să comprime și să suprime activități ce nu cer decît să se dezvolte și ele. Să lăsăm copilul să se exerseze în munca manuală și să nu abandonăm lucrurile-n voia întîmplării. Să ne adresăm unui profesor adevărat care să-i perfecționeze simțul pipăitului, să facă din el un adevărat simț al măsurii: inteligența va urca apoi de la mînă la cap.

Dar nu voi insista asupra acestui punct. În litere, în științe, în toate materiile, învățămîntului nostru a rămas prea verbal. Dar s-au dus vremurile cînd era suficient să fii om de lume și să știi să ții discursuri despre lucruri. E vorba despre știință? Expunem mai ales rezultatele. N-ar fi mai bine să ne inițiem și-n metodele ei? Le punem imediat în practică, invităm lumea să le observe, să experimenteze, să reinventeze. Ce ascultați vom fi! Căci copilul este cercetător și inventator, mereu în calea noutății, suportînd cu greu regula,

în sfîrșit, mult mai aproape de natură decît adultul. Dar acesta este în mod esențial o ființă socială, el e cel care predă. Deci va pune pe primul loc ansamblul de rezultate dobîndite de patrimoniul social și de care e în mod legitim mîndru. Cu toate astea, oricît de enciclopedică ar fi programa, elevul nu va putea asimila decît relativ puține lucruri din științele gata făcute, adesea va învăța fără chef și va uita la fel de repede. Sigur că toate rezultatele obținute de omenire sînt prețioase; dar acestea țin de cunoașterea adultului, iar adultul le va găsi cînd va avea nevoie de ele dacă a-nvățat pur și simplu unde să le caute. La copil ar fi bine să cultivăm o cunoaștere copilărească, ferindu-ne să sufocăm sub un morman de ramuri și frunze uscate, produse de vechile vegetații, o plantă nouă care nu cere decît să fie lăsată să crească.

Vom întîlni aceleași defecte și-n predarea literaturii (oricît de superioară ar fi ea celor din alte țări). Sînt utile și dizertațiile asupra operei unui mare scriitor; acesta va fi mai bine gustat, mai bine înțeles. Dar mai trebuie și ca elevul să fi-nceput el însuși să-l guste, să-l înțeleagă. Ceea ce-nseamnă că el va trebui mai întîi să-l reinventeze, cu alte cuvinte, să-și apropricze pînă la un anumit punct inspirația autorului. Și cum ar putea face asta decît pășind pe urmele autorului, adoptîndu-i gesturile, atitudinea, demersul? Faptul de a citi cu voce tare reprezintă exact acest lucru. Ulterior, se va ivi și inteligența, adăugînd o serie de nuanțe. Dar nuanță și culoare nu sînt nimic fără desen. Înaintea intelecției propiu-zise stă percepția structurii și mișcării; în pagina pe care-o citim există ritmul și punctuația.[11] Arta dicției constă în a le marca așa cum se cuvine, în a ține seama de relațiile temporale între diversele fraze ale paragrafului și între părțile alcătuitoare ale frazei, în a urma neîntrerupt acel *crescendo* al sentimentului și gîndirii pînă-n punctul care este muzical notat ca fiind culminant. Ne-nțelăm tratînd această artă drept o artă gratuită. În loc să fie plasată la sfîrșitul studiilor, ar trebui să stea la-nceputul lor și de-a lungul tuturor anilor de școală, ca un șprijin. Putem construi pe ea tot edificiul dacă nu cedăm și aici iluziei că principalul este de a vorbi despre lucruri pe care înseamnă că le cunoaștem îndeajuns dacă știm să și vorbim despre ele. Dar nu cunoaștem, nu-nțelegem decît ceea ce putem și reinventa într-o anumită măsură. În trecere fie spus, există o anumită analogie între

arta lecturii, așa cum tocmai am definit-o noi, și intuiția pe care o recomandăm filosofului. Intuiția dorea să regăsească mișcarea și ritmul compunerii, să retrăiască evoluția creatoare inserîndu-se simpatetic în pagina pe care-a ales-o din marea carte a lumii. Dar am deschis o paranteză prea lungă; e vremea s-o închidem. Nu ne-am propus să elaborăm o programă de educație. Doream numai să semnalăm anumite deprinderi supărătoare ale spiritului pe care școala adesea le-ncurajează în fapt, deși le respinge în principiu. Și mai ales doream să protestăm înc-o dată împotriva înlocuirii lucrurilor cu concepte și împotriva a ceea ce noi numim socializarea adevărului. S-a impus acest fapt încă din societățile primitive. Este natural spiritului uman, căci spiritul nu este destinat științei pure și cu-atît mai puțin filosofiei. Însă trebuie să rezervăm socializarea adevărurilor acțiunii de ordin practic, pentru care este și făcută. N-are nimic de-a face cu domeniul cunoașterii pure, științifice ori filosofice.

Repudiem astfel facilitatea. Recomandăm o manieră dificilă de-a gîndi. Acceptăm orice efort real. Cum de s-au putut înșela unii? Nu vom spune nimic despre cel care dorea ca intuiția noastră să fi fost instinct ori sentiment. Nici un rînd măcar din cele scrise de noi nu se pretează la o astfel de interpretare. Din contra, din tot ceea ce am scris se desprinde ideea că intuiția este reflecție. Dar pentru că atragem atenția asupra mobilității care este în străfundul lucrurilor, s-a pretins c-am încuraja nu mai știu eu ce slăbiciune a spiritului. Și întrucît pentru noi permanența substanței era o continuitate de schimbare, s-a văzut în doctrina noastră o justificare a instabilității. Ar fi ca și cum ne-am închipui că bacteriologul, arătîndu-ne peste tot microbi, ne recomandă călduros maladiile microbiene sau fizicianul ne prescrie exercitii de balansoar cînd reduce fenomenele naturii la oscilații. Una este o maximă de conduită, alta un principiu de explicație. Aproape c-am putea spune că filosoful care vede peste tot mișcarea e singurul care nu poate s-o recomande, căci pentru el mișcarea e inevitabilă și o descoperă în ceea ce s-a convenit să fie numit în termenii imobilității. Adevărul este că el poate mult și bine să-și reprezinte stabilitatea ca o complexitate a schimbării, poate reduce – cum va voi el – stabilitatea la schimbare, că tot nu va distinge mai mult decît alții stabilitatea de schimbare. Ca și pentru toată lumea, se va pune și pentru el întrebarea

în ce măsură trebuie să recomande societăților omenești aparența specială numită stabilitate sau schimbarea pură și simplă. Analiza schimbării lasă intactă această întrebare. Dacă are niței bun simț, va judeca și el, la fel ca toată lumea, că este necesară o anumită permanență a ceea ce este. Va spune că instituțiile trebuie să furnizeze un cadru relativ invariabil diversității și mobilității proiectelor individuale. Va înțelege poate mai bine decît alții rolul acestor instituții. Ele continuă practic, în domeniul acțiunii și punînd imperative, opera stabilizării realizată de simțuri și inteligență în domeniul cunoașterii, prin condensarea oscilațiilor materiei în percepții și a scurgerii lucrurilor în concepte. Sigur că societatea evoluează în cadrul rigid al instituțiilor, susținută de chiar această rigiditate. Dar datoria omului de stat este de a urma variațiile și de-a modifica instituțiile cît mai este încă vreme. Dintre zece erori politice, nouă constau în a considera încă adevărat ceea ce demult nu mai este astfel. A zecea însă, care-ar putea fi cu adevărat gravă, va fi aceea de a nu considera adevărat ceea ce încă este. În general, acțiunea are nevoie de un punct solid de sprijin iar ființa vie tinde-n mod esențial înspre o acțiune eficace. De aceea am văzut într-o anumită stabilizare a lucrurilor funcția primordială a conștiinței. Instalată pe mobilitatea universală, conștiința contractă într-o viziune evasi-instantanee o istorie imensă ce se desfășoară în afara ei. Cu cît conștiința este mai înaltă, cu atît mai puternică este tensiunea dintre durata ei și cea a lucrurilor.

Tensiune, concentrare, iată cuvintele prin care caracterizăm o metodă ce exige spiritului un efort în întregime nou pentru fiecare problemă nouă. N-am fi putut niciodată scoate din lucrarea noastră *Materie și Memorie*, care-a precedat *Evoluția creatoare*, o veritabilă doctrină a evoluției (poate doar în aparență); nici din *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* o teorie a raporturilor dintre timp și suflet de felul celei pe care-o expuneam după ani de zile în *Materie și memorie* (am fi avut, în *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, doar o construcție ipotetică); și nici din pseudo-filosofia căreia îi eram atașați înainte de *Datele imediate* – adică noțiuni generale înmagazinate în limbaj – n-am fi putut extrage concluzii asupra duratei și vieții interioare pe care le-am prezentat în acea primă scriere a noastră. Inițierea în adevărata metodă filosofică datează din

ziua în care am respins toate soluțiile verbale, aflînd în viața interioară un prim cîmp de experiență. Programul ulterior a fost o lărgire a acestui cîmp. A extinde în mod logic o concluzie, a o aplica și altor obiecte fără a-și fi lărgit de fapt cercul investigațiilor este o înclinație naturală a spiritului uman căreia, însă, nu trebuie să cedăm. Filosofia, cînd este simplă dialectică, i se abandonează cu naivitate, nefiind ea însăși decît o încercare de a construi o metafizică doar cu cunoștințele rudimentare pe care le aflăm înmagazinate în limbaj. Ea continuă să procedeze astfel și cînd erijează unele concluzii extrase din anumite fapte în „principii generale" aplicabile și celorlalte lucruri. Întreaga noastră activitate filosofică nu a fost decît un protest împotriva acestei maniere de-a filosofa. A trebuit să lăsăm la o parte unele probleme importante, cărora le-am fiputut da ușor un simulacru de răspuns, prelungind pur și simplu rezultatele precedentelor noastre lucrări. Nu le vom da însă un răspuns decît dacă ne va fi dat timpul și puterea să le rezolvăm pe fiecare-n parte în sine și pentru sine. Dacă nu, vom rămîne unde ne situăm acum, recunoscători acestei metode care ne-a dat ceea ce credem noi a fi soluția precisă a cîtorva probleme. Doar niciodată nu ești obligat să scrii o carte.[12]

Note

1. Fără a include în acest număr și cele patru accepții pe care le-a întrezărit el. Facem aluzie la Harald Höffalig.

2. Se-nțelege de la sine că relativitatea despre care vorbim aici încercînd s-o excludem din știința considerată la limită, adică pentru a îndepărta o eroare în ceea ce privește sensul progresului științific, n-are nimic de a face cu cea a lui Einstein. Metoda einsteiniană constă în principal în căutarea unei reprezentări matematice a lucrurilor, independentă din punctul de vedere al observatorului (sau mai precis al sistemului de referință) și care să constituie un ansamblu de *relații absolute*. Nimic mai diferit de relativitatea practicată de filosofi atunci cînd consideră relativă cunoașterea lumii exterioare. Expresia „teoria Relativității" are inconvenientul de a sugera filosofilor exact inversul a ceea ce dorim să exprimăm noi.

Să mai adăugăm că nu putem invoca această teorie nici ca argument pro, nici ca argument contra pentru metafizica clădită în lucrările

noastre, metafizică ce are drept punct central experiența duratei și constatarea unui anumit raport între durată și spațiul folosit în măsurarea ei. Pentru a pune o problemă fizicianul, relativist ori ba, își ia măsurătorile în timpul acesta, care este al nostru, al lumii-ntregi. Dacă rezolvă problemele, soluția lui se va verifica în același timp, în Timpul întregii lumi. Cît despre Timpul amestecat cu Spațiul, o a patra dimensiune a unui Spațiu-Timp, el nu are existență decît în intervalul cuprins între punerea problemei și soluționarea ei, adică doar pe hîrtie. Concepția relativistă are, oricum, o importanță capitală, ținînd seama de sprijinul pe care-l acordă fizicii matematica. Dar realitatea Spațiu-Timpului este pur matematică, acesta neputînd fi erijat în realitate metafizică sau „realitate" pur și simplu, fără a atribui acestui cuvînt o semnificație nouă.

În fond, cel mai adesea punem sub acest nume ceea ce este sau ar putea fi dat într-o experiență: este real ceea ce este constatat sau constatabil. Or faptul de a nu putea fi perceput ține de însăși esența Spațiu-Timpului. N-am știi unde să-l plasăm întrucît sistemul de referință adoptat este prin definiție un sistem imobil, Spațiul și Timpul sînt distincte doar în interiorul acestui sistem, iar fizicianul efectiv existent, făcînd efectiv măsurătorile, este cel care ocupă acest sistem: toți ceilalți fizicieni, obligați să ocupe alte sisteme, nu vor mai fi atunci decît fizicieni imaginați de către el. Am consacrat deja o carte demonstrației acestor probleme.

N-o putem rezuma într-o simplă notă. Dar cum cartea a fost în genere greșit înțeleasă ne vedem obligați să reproducem aici pasajul esențial al unui articol în care explicam motivul incomprehensiunii. Acesta este și punctul care scapă de obicei celor care, transpunînd fizica în metafizică, erijează în realitate, adică în lucru perceput sau perceptibil, existînd înainte și după calcul, un amalgam de Timp și Spațiu ce nu există decît în timpul calculului ca atare și care, în afara acestui calcul, renunță la esența lui în chiar clipa cînd pretindem a-i constata existența.

Și notam noi că ar trebui să-ncepem prin a vedea de ce, în ipoteza Relativității, e imposibil să ataşezi în același timp observatori „vii și conștienți" mai multor sisteme diferite de referință. Și de ce un singur sistem – cel care este efectiv adoptat ca sistem de referință – conține fizicieni reali; și de ce, mai ales, distincția dintre fizicianul real și acela reprezentat ca real capătă o importanță capitală în interpretarea filosofică a acestei teorii, cu toate că pîn-atunci filosofuł n-avusese nici un motiv să se preocupe de interpretările fizicii. Totuși, motivul este cît se poate de simplu.

Din punctul de vedere al fizicii newtoniene, de pildă, există un sistem de referință absolut privilegiat, un repaos absolut și mișcări absolute. În fiece clipă universul se va compune deci din puncte materiale,

unele imobile și altele animate de mișcări absolut determinate. Acest univers în sine se află în Spațiu și Timp, o figură concretă ce nu depinde de perspectiva-n care se situează fizicianul. Toți fizicienii, oricărui sistem mobil i-ar aparține, se vor raporta prin gîndire la un sistem privilegiat de referință și vor atribui universului exact conturul pe care-l vor afla, percepîndu-l în absolut. Dacă fizicianul prin excelență e cel care locuiește acel sistem privilegiat, nu va avea rost să stabilim nici o distincție radicală între acest fizician și ceilalți întrucît și acela procedează ca și cum ar fi în chiar locul lui.

Dar în teoria Relativității nu mai există sistem privilegiat de referință. Toate sistemele sînt la fel. Oricare dintre ele se poate erija în sistem de referință, devenind astfel imobil. În raport cu acest sistem de referință, toate punctele materiale din univers vor fi unele imobile, altele animate de mișcări determinate, dar lucrurile vor sta astfel doar în raport cu acel sistem. Adoptați un altul: imobilul se va mișca, mișcătorul se va imobiliza ori își va schimba viteza; imaginea concretă a universului se va schimba radical. Totuși, universul n-ar putea avea, în ochii noștri, două contururi în același timp. Nu poți să-ți imaginezi un același punct material și mobil, și imobil în același timp. Va trebui deci să alegem; iar în clipa-n care ați ales un contur anume, veți erija în fizician viu și conștient, cu adevărat percepător, fizicianul legat de acel sistem de referință pentru care universul are acel contur ales. Ceilalți fizicieni, așa cum apar ei în cadrul universului ales, sînt fizicieni virtuali, concepuți doar ca fizicieni de către fizicianul real. Dacă veți conferi realitate unuia dintre ei (ca fiind fizician), dacă-l presupuneți percepător, activ, efectuînd măsurători, atunci sistemul lui de referință nu mai e un sistem virtual, nu e pur și simplu conceput ca putînd deveni un sistem real, ci e chiar un sistem real de referință. Este deci și imobil, iar dumneavoastră veți avea de-a face cu o nouă imagine a universului. Fizicianul real de adineaori nu mai este decît unul reprezentat.

Langevin a exprimat în termeni definitivi esența teoriei Relativității scriind că „principiul Relativității, atît în forma lui restrînsă cît și în cea generală, nu este în fond decît o afirmare a existenței unei realități independente de sistemele de referință aflate în mișcare unele în raport cu celelalte și de pe pozițiile cărora noi percepem poziții în schimbare. Acest univers are legi cărora, prin folosirea coordonatelor, le putem da o formă analitică independentă de sistemul de referință, deși coordonatele individuale ale fiecărui eveniment depind de acesta. Dar avem posibilitatea de a le exprima și sub formă intrinsecă, așa cum o face geometria pentru spațiu grație introducerii elementelor invariante și folosirii unui limbaj apropriat. Cu alte cuvinte, universul Relativității este la fel de real, la fel de independent față de spiritul nostru ca și cel al lui Newton și majorității oamenilor. Numai că, dacă pentru cei mai mulți dintre oameni și pentru Newton chiar, acest univers este un ansamblu de lucruri (deși fizica se limitează la a studia doar relațiile dintre lucruri), universul lui Einstein nu mai este decît un ansamblu de relații. Elementele invariante considerate aici constitutive realității sînt de fapt expresii în care intră parametrii ce sînt orice vom voi și care nu reprezintă mai mult Spațiul și Timpul decît orice altceva, întrucît pentru știință nu există practic decît relația dintre ei, întrucît dacă nu mai există Timp și Spațiu nu mai există lucruri, iar dacă nu mai există lucruri, universul nu mai are nici un contur. Pentru a restabili lucrurile, deci și Timpul și Spațiul (cum facem de fiecare dată cînd vrem să ne informăm despre un eveniment fizic determinat, perceput în puncte determinate ale Spațiului și Timpului), sîntem obligați să-i restituim lumii contururile".

Dar asta-nseamnă a alege un punct de vedere, un sistem de referință. Sistemul ales devine, prin chiar actul alegerii, sistemul central.

Esența teoriei Relativității constă în faptul că ne garantează că expresia matematică a lumii pe care-o vom afla dintr-o perspectivă arbitrar aleasă va fi identică, dacă ne vom conforma regulilor puse de ea, cu cea pe care o vom afla plasîndu-ne în orice altă perspectivă. Rețineți doar această expresie matematică, căci nu există, în afara ei, nici Timp și nici nimic altceva. Restaurați Timpul, restabiliți lucrurile, dar va însemna că ați ales un sistem de referință și un fizician anume ce-l sălășluiește. Iar deocamdată nu poate exista vreun altul, deși e la fel de adevărat că oricare altul ar fi putut fi ales în locul lui.

3. Prin urmare putem, ba chiar trebuie, să vorbim încă despre un determinism fizic chiar și atunci cînd postulăm, cu fizica ultimilor ani, indeterminismul evenimentelor elementare din care se compune faptul fizic. Căci noi percepem acel fapt fizic ca fiind supus unui determinism inflexibil, distingîndu-se astfel radical de actele pe care le săvîrșim cînd ne simțim liberi. Așa cum sugeram mai sus, ne putem întreba dacă nu cumva percepția noastră nu se oprește la un anumit grad particular de condensare a evenimentelor elementare tocmai pentru a împinge materia-n acest determinism, pentru a obține, în fenomenele ce ne-nconjoară, o regularitate de succesiune care să ne permită să acționăm asupra lor. Și mai general chiar, activitatea ființei vii s-ar sprijini și măsura după necesitatea ce servește drept suport lucrurilor printr-o condensare a duratei lor.

4. Cînd recomandăm o stare de suflet în care problemele se risipesc, n-o facem decît pentru acele probleme ce ne dau amețeli, punîndu-ne în prezența vidului. Alta este condiția cvasianimalică a unei ființe ce nu își pune probleme, și alta starea semi-divină a unui spirit ce nu cunoaște

ispita de-a evoca probleme artificiale, printr-un efect al infirmității umane. Pentru această gîndire privilegiată problema e-ntotdeauna pe punctul de a se ivi, dar e mereu oprită, în ceea ce are ea propriu-zis intelectual, de contra-partea intelectuală pe care i-o suscită intuiția. Iluzia nu-i analizată, nu-i risipită, întrucît ea nici nu se declară ca atare. Dar dacă s-ar declara, *ar fi risipită*. Iar cele două posibilități antagoniste de ordin intelectual se anulează intelectual pentru a nu mai lăsa loc decît intuiției realului.

În ambele cazuri citate analiza ideilor de neant și dezordine furnizează contra-partea intelectuală a iluziei intelectualiste.

5. *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* , Paris, 1889, p. 156 (traducerea românească, Institutul European, 1992)

6. *Materie și memorie*. Paris, 1896, mai ales pp. 221-228, precum și întreg capitolul IV, în special p. 233.

7. *Percepția schimbării*. Oxford, 1911 (conferințe reproduse în prezentul volum).

8. Asupra acestui subiect vezi Bachelard, *Numen și metafizică*, p. 55-65, în culegerea *Recherches philosophiques*, Paris, 1931-1932.

9. Despre aceste idei ale lui Whitehead și despre înrudirea lor cu propriile noastre idei, vezi Jean Wahl, *Filosofia speculativă a lui Whitehead*, în *Vers le concret*, Paris, 1932.

10. *Materie și memorie*, cuvînt înainte la a șaptea ediție, p. II.

11. Despre faptul că ritmul prefigurează în mare sensul unei fraze cu adevărat *scrise*, că ne poate furniza comunicarea directă cu gîndirea scriitorului înainte ca studiul cuvintelor să-i adauge cuvenita nuanță și culoare, ne-am expus deja ideile, mai ales într-o conferință din 1912, *Sufletul și corpul*. (cuprinsă în volumul *Energia spirituală*, p. 32) Atunci nu făceam decît a rezumăm o lecție ținută înainte la College de France. Și luam atunci, drept exemplu, o pagină sau două din *Discursul asupra metodei*, încercînd să arătăm cum mișcările de du-te-vino ale gîndirii, fiecare avînd o direcție determinată, trec din spiritul lui Descartes într-al nostru sub unicul efect al ritmului, așa cum este el precizat prin punctuație și mai ales așa cum poate fi marcat printr-o lectură cu voce tare.

12 - Acest eseu a fost terminat în 1922. N-am făcut decît să-i adăugăm cîteva pagini despre actualele teorii ale fizicii. La acea dată nu eram încă în posesia rezultatelor pe care le-am expus într-o scriere de dată recentă, anume *Cele două surse ale moralei și religiei*, Paris, 1932. Acest fapt va explica, poate, ultimele rînduri ale prezentului eseu.

III

POSIBILUL ȘI REALUL

Eseu publicat în revista suedeză „Nordisk Tidskrift" în noiembrie 1930 [1]

Aș dori să revin asupra unui subiect despre care am vorbit deja, anume continua creație de noutate imprevizibilă ce pare-a-și urma cursul în univers. În ceea ce mă privește, o experimentez ca atare în fiece clipă. Oricît de amănunțit mi-aș reprezenta ce se va întîmpla, reprezentarea mea va fi cu mult mai săracă, mai abstractă și schematică decît evenimentul ce se va produce. Realizarea aduce cu sine ceva imprevizibil care schimbă totul. Trebuie, de pildă, să asist la o ședință; știu că vor fi prezente anumite persoane, în jurul unei mese anume; știu în ce ordine și în ce scop se vor purta discuțiile. Să spunem că oamenii vin, se așează și discută exact cum mă așteptam, rostesc vorbele pe care-mi închipuiam că le vor rosti: dar ansamblul îmi dă o impresie nouă, unică, de parcă acum ar fi fost trasat pentru prima oară de o mînă de artist. Adio imagine pre-închipuită, simplă, juxtapunere de lucruri deja cunoscute, anticipat figurată! Sînt convins că tabloul nu are valoarea artistică a unei pînze de Rembrandt ori Velasquez; dar e cel puțin la fel de neașteptat, deci cel puțin la fel de original. Mi se va obiecta poate că nu cunoșteam exact toate circumstanțele, că nu dispuneam de chiar toate personajele întîmplării, de gesturile și atitudinile lor și că ansamblul

îmi aduce o anume noutate pentru că-mi furnizează cîteva elemente în plus. Dar o aceeași impresie de noutate o-ncerc și dinaintea desfășurării vieții mele interioare. O resimt pe deplin, mai vie ca niciodată, și chiar și înaintea unei acțiuni voite de mine, al cărei unic stăpîn mă credeam a fi. Dacă stau și cuget înainte de-a făptui, momentele de cugetare se oferă conștiinței mele în felul unor schițe succesive, fiecare unică în felul ei, realizate de cărbunele unui pictor. Iar actul însuși, împlinindu-se ca atare, își păstrează forma sa originală chiar realizînd și ceea ce voisem, deci prevăzusem eu. Fie, mi se va spune; există poate ceva original și unic într-o stare de spirit. Dar materia este repetiție; lumea exterioară se supune legilor matematice dictate de-o inteligență supra-umană, care cunoaște poziția, direcția și viteza tuturor atomilor și electronilor din universul material considerat la un moment anume și calculează orice stare viitoare a acestui univers așa cum și noi calculăm eclipsele de soare ori de lună. – Da, la limită sînt de acord, dar numai dacă-n joc este o lume inertă și – cu toate că problema-ncepe să fie controversată – numai în ceea ce privește fenomenele elementare. Dar această lume nu-i decît o abstracție. Realitatea concretă conține ființe vii, conștiente, încadrate în materia anorganică. Spun vii și conștiente pentru că apreciez că viul este conștient de drept; el devine inconștient în fapt acolo unde conștiința este adormită. Dar chiar și în regiunile-n care conștiința somnolează, în regnul vegetal de exemplu, există evoluție reglată, progres definit, îmbătrînire, în fine, toate semnele exterioare ale duratei ce caracterizează conștiința. De altfel, de ce-am mai vorbi despre o materie inertă în care viața și conștiința s-ar insera precum într-un cadru? Cu ce drept punem mai întîi inertul? Anticii își imaginează un fel de suflet al lumii ce ar asigura continuitatea existenței universului material. Despuind concepția de învelișul ei mitic, aș spune mai curînd că lumea anorganică este o serie de repetiții ori de evasi-repetiții infinit de rapide care se însumează în schimbări vizibile și previzibile. Și le-aș compara cu oscilațiile balansierului unui orologiu: acestea din urmă se datorează detentei continue a unui resort ce le unește, ele însele scandîndu-i înaintarea. Cele dintîi marchează ritmul vieții ființelor conștiente și le măsoară durata. Astfel, ființa vie durează în mod esențial; și durează tocmai pentru că elaborează neîncetat nouă și pentru că nu există elaborare

fără căutare și nici căutare fără tatonare. Timpul sau este ezitarea însăși sau nu este absolut nimic. Suprimați conștientul și viul (și n-o să reușiți decît printr-un efort artificial de abstractizare pentru că lumea materială implică, poate, prezența necesară a vieții și conștiinței) și veți obține un univers ale cărui stări succesive sînt calculabile din-nainte asemenea imaginilor care sînt juxtapuse pe pelicula cinematografică înainte de derulare. Atunci ce rost mai are derularea, desfășurarea ca atare? De ce se desfășoară realitatea? Cum de nu-i gata etalată? La ce mai servește timpul? (Mă refer la timpul real, concret, nu la timpul abstract care nu-i decît o a patra dimensiune a spațiului)[2]. Odinioară, acesta a fost punctul de plecare al reflecțiilor mele. Cam cu cincizeci de ani în urmă eram foarte legat de filosofia lui Spencer. Însă într-o bună zi mi-am dat seama că el nu folosea în nici un fel timpul, timpul nu făcea nimic. Or, ceea ce nu face nimic este nimic. Cu toate acestea, îmi spuneam în sinea mea că timpul este ceva; prin urmare, făptuiește. Deci ce-ar putea face? Bunul-simț răspundea: timpul e ceea ce ne permite ca totul să fie dat dintr-o dată. Întîrzie sau, mai bine spus, este întîrzierea însăși. Nu va fi, prin urmare, vehicolul creației și al alegerii? Oare nu va dovedi, existența timpului, faptul că-n lucruri există indeterminare? Și timpul nu va fi indeterminarea însăși?

Nu aceasta este părerea celor mai mulți dintre filosofi, întrucît inteligența omenească este făcută pentru a aborda lucrurile din cealaltă perspectivă. Spun inteligență, nicidecum gîndire sau spirit. Alături de inteligență se află percepția imediată a fiecăruia dintre noi a propriei sale activități și a condițiilor în care se exercită ea. Numiți-o cum veți voi; este sentimentul de a fi creatorii propriilor noastre intenții, decizii, acte – adică al propriilor noastre deprinderi, al caracterului, al propriei noastre făpturi. Artizani ai vieții noastre, chiar artiști cînd voim, ne străduim neîntrerupt să stabilim, cu materia furnizată de trecut și prezent, prin ereditate și circumstanțe, un chip unic, nou, original, imprevizibil, asemenea formei pe care sculptorul o imprimă unei bucăți informe de argilă. Ne dăm, desigur, seama de unicitatea lucrării sale în chiar timpul în care o înfăptuiește, însă esențială este făptuirea. Nu-i nevoie să aprofundăm acest lucru; nici măcar nu este necesar să fim pe deplin conștienți, la fel cum nici artistul nu are nevoie să-și analizeze puterea de creație. În schimb,

sculptorul este obligat să stăpînească tehnicile artei sale, să învețe tot ceea ce poate învăța: tehnica privește în principal tot ceea ce lucrarea sa va avea în comun cu alte lucrări. Ea este cerută de exigențele materiei asupra căreia operează și i se impune la fel cum se impune tuturor celorlalți artiști. Ea interesează, în artă, ceea ce ține de repetiție și fabricație, nu de creația însăși. Asupra ei se concentrează atenția artistului, ceea ce aș numi intelectualitatea lui. La fel se întîmplă și cu crearea propriului caracter. Știm foarte puține despre puterea noastră creatoare; pentru a afla mai multe, ar trebui să ne întoarcem asupra noastră înșine, să filosofăm, să urcăm din nou panta naturii – căci natura a voit acțiune, nu s-a gîndit cîtuși de puțin la speculație. De-ndată ce nu mai e vorba de-a simți pur și simplu în sine un elan și de-a ne asigura că putem acționa, ci de-a întoarce gîndirea asupra ei însăși pentru ca ea să poată sesiza această putere și capta acest elan, dificultățile cresc tot mai mult, ca și cum ar fi în joc o răsturnare a direcției firești a cunoașterii. Din contra, avem un interes capital în a ne familiariza cu tehnica acțiunilor noastre, adică în a extrage din condițiile în care ea se exercită toate cîte ne pot furniza rețete și reguli generale care ne vor consolida comportamentul. Nu ar exista noutate în actele noastre dacă am folosi doar ceea ce se repetă în lucruri. Facultatea normală de cunoaștere este în mod esențial o putere de a extrage ceea ce este stabil și regulat în fluxul realului. E vorba de a percepe ceva? Percepția își dă seama de micile cutremurări infinit repetate care sînt lumina și căldura, de pildă, și le reproduce în senzații relativ invariabile: ochii condensează trilioane de oscilații exterioare într-o fracțiune de secundă, în viziunea unei culori. E vorba de-a concepe ceva? A forma o idee generală înseamnă a abstrage din lucruri diverse și schimbătoare un aspect comun ce rămîne neschimbat sau, cel puțin, poate oferi acțiunii o minimă invariabilitate. Generalitatea unei idei este marcată și prefigurată de constanța atitudinii și identitatea reacției noastre eventuale sau virtuale la multiplicitatea și variabilitatea obiectelor reprezentate. În sfîrșit, e vorba de a înțelege ceva? Înseamnă pur și simplu a găsi raporturi, a institui relații stabile între fapte trecătoare, a desprinde legi: operație cu atît mai perfectă cu cît relația este mai precisă și legea – mai matematică. Toate aceste funcții sînt constitutive inteligenței. Iar inteligența se simte-n largul ei atîta timp cît se atașează,

se-mprietenește cu regularitatea și stabilitatea, cu materialitatea, cu ceea ce este stabil și regulat în real. Ea atinge atunci unul din aspectele absolutului; așa cum conștiința, cînd sesizează în noi o perpetuă înflorire a noului ori cînd, lărgindu-se, simpatizează cu efortul nesfîrșit de novator al naturii, atinge un altul. Eroarea începe din clipa-n care inteligența pretinde să gîndească unul din aspecte la fel cum l-a gîndit și pe celălalt, înhămîndu-se la o muncă pentru care nu este făcută.

Consider că marile probleme filosofice sînt în general prost puse, că ele se rezolvă de la sine de-ndată ce modificăm enunțul, ceea ce înseamnă că sînt probleme formulate în termenii iluziei, ele dispărînd imediat ce privim mai îndeaproape elementele lor. Se ivesc, aceste probleme, pentru că oamenii transpun creația în termenii fabricației. Realitatea este creștere globală și indivizită, invenție graduală, durată; e asemenea unui balon elastic ce se dilată puțin cîte puțin, căpătînd în fiece clipă forme neașteptate. Însă inteligența își reprezintă originea și evoluția ca o înșiruire și reînșiruire a părților ce n-ar face altceva decît să-și schimbe locurile. Teoretic, ea ar putea prevedea orice stare viitoare a ansamblului; punînd un număr definit de elemente stabile, ne furnizăm în mod implicit și anticipat toate combinațiile lor posibile. Și nu numai atît. Realitatea, așa cum o percepem direct, este plinul ce nu-ncetează a se umfla, plinul care ignoră vidul. Are extensie, la fel cum are și durată; dar întinderea concretă nu este spațiul infinit și infinit divizibil pe care inteligența și-l dă ca pe un teren pe care va construi. Spațiul concret a fost extras din lucruri. Nu ele sînt în el, ci el este-n ele. Numai că imediat ce gîndirea rațională acționează asupra realității, face din spațiu un fel de receptacol. Cum ea are obiceiul să asambleze părțile într-un vid relativ, își imaginează că realitatea astupă nu mai știu ce vid absolut. Or, dacă necunoașterea noutății radicale este la originea problemelor metafizice prost puse, deprinderea de-a merge dinspre vid spre plin este sursa problemelor inexistente. De altfel, ne dăm ușor seama că a doua eroare este deja implicată în prima. Dar aș dori mai întîi să o definesc cu ceva mai multă precizie.

Spunem că există pseudo-probleme și că acestea sînt problemele angoasante ale metafizicii. Eu le reduc la două. Prima a dat naștere teoriei ființei iar cealaltă – teoriilor cunoașterii.

Prima constă în a se întreba de ce ființa este, de ce există un lucru ori altul mai curînd decît nimic. Contează prea puțin natura a ceea ce este: puteți spune că e materie sau spirit, sau și una și cealaltă, sau că materia și spiritul nu-și sînt suficiente, ele manifestînd în fapt o Cauză transcendentă. În orice caz, o dată ce avem în atenție existențele și cauzele lor, și cauzele acestor cauze, ne simțim antrenați într-o cursă infinită. Ne oprim nițel doar cît să scăpăm de amețeală. Dar totdeauna simțim, avem impresia că simțim că dificultatea subzistă, că problema se pune, însă nu va fi niciodată rezolvată; numai că nici nu trebuia pusă. Căci ea nu se pune decît dacă ne închipuim un neant care-ar fi precedat ființa. Ne spunem: „s-ar fi putut foarte bine să nu se-nfîmpile nimic" – și atunci ne mirăm că există ceva sau Cineva. Dar analizați această frază, „S-ar fi putut foarte bine să nu existe nimic". Veți vedea că aveți de-a face cu cuvinte, nicidecum cu idei și că „nimic" nu are aici nici un fel de semnificație. „Nimic" este un termen al limbajului uzual și nu poate avea sens decît dacă rămînem pe terenul acțiunii și fabricației, propriu omului. „Nimic" desemnează absența a ceea ce căutăm, a ceea ce dorim, a ceea ce așteptăm. Chiar presupunînd că experiența ne-ar pune vreodată dinaintea unui vid absolut, el ar fi tot limitat, ar avea contururi, ar fi deci ceva. În realitate însă nu există vid. Nu percepem și nici măcar nu concepem decît plinul. Un lucru nu dispare decît pentru că un altul l-a înlocuit. Suprimare înseamnă deci substituire. Numai că spunem „suprimare" atunci cînd ne gîndim la substituirea uneia din cele două părți sau mai curînd a uneia din cele două fațete, cea care ne interesează pe noi; dovedim astfel că ne place să ne dirijăm atenția asupra obiectului ce a dispărut și să o întoarcem de la cel ce-l înlocuiește. Și atunci spunem că nu mai este nimic, înțelegînd prin aceasta că ceea ce este nu ne interesează, că nu ne interesează decît ce nu mai este acolo sau ar fi putut fi. Ideea de absență, de neant, de nimic este inseparabilă de aceea de suprimare reală sau eventuală, iar ideea însăși de suprimare nu-i decît un aspect al ideii de substituire. Aflăm aci moduri de-a gîndi utilizate în viața practică. Este deosebit de important pentru industrie ca gîndirea să știe să-nțirzie asupra realității și să rămînă legată, atunci cînd trebuie, de ceea ce era sau ar fi putut fi, în loc să se lase acaparată de ceea ce este. Dar cînd trecem din domeniul fabricației în cel al creației,

cînd ne întrebăm de ce este ființa, de ce există ceva sau cineva, de ce există Dumnezeu sau lumea și nu neantul, cînd ne punem deci cea mai angoasantă dintre problemele metafizicii acceptăm în mod virtual o absurditate. Pentru că, dacă orice suprimare este o substituire, dacă ideea de suprimare nu-i decît ideea înjumătățită de substituire, atunci a vorbi despre o suprimare a tot ceea ce este înseamnă a pune o substituire care nu va fi substituire, deci ne-am contrazice singuri. Sau ideea de suprimare a tot ceea ce este are tot atîta existență cît aceea de cerc pătrat– existența unui sunet, *flatus vocis* – sau, în cazul în care reprezintă ceva, traduce o mișcare a inteligenței de la un obiect la altul, preferînd cel pe care tocmai îl părăsește acelui care se află dinaintea ei și desemnînd prin „absența primului", prezența celui de al doilea. Am pus întregul ca atare, apoi am făcut să dispară una cîte una părțile lui, fără a consimți să vedem și ceea ce le înlocuiește. Cînd încercăm să totalizăm absențele ne aflăm de fapt în fața totalității prezențelor dispuse altfel, într-o nouă ordine. Cu alte cuvinte, pretinsa reprezentare a vidului absolut este în realitate reprezentarea unui plin universal, într-un spirit ce sare la nesfîrșit de la o parte la alta, deplin hotărît să nu vadă decît vidul propriei sale nemulțumiri în loc să privească plinul lucrurilor. Ceea ce înseamnă că ideea de Nimic, atunci cînd nu e o simplă vorbă, implică tot atîta materie cît și ideea de *Tot* și, în plus, și o operație a gîndirii.

La fel voi spune și despre ideea de dezordine. De ce universul este ordonat? Cum de regula s-a impus neregulatului și forma – materiei? Cum se face că gîndirea noastră se regăsește în lucruri? Problema aceasta – care a devenit pentru moderni problema cunoașterii, după ce la antici fusese problema ființei – s-a iscat dintr-o iluzie de același gen. Și dispare imediat ce acceptăm că ideea de dezordine are un sens diferit în domeniul industriei umane sau, cum spunem noi, al fabricației, nu însă și în cel al creației. Dezordinea este pur și simplu o ordine pe care n-o căutăm. Nu putem suprima o ordine, nici măcar prin gîndire, fără a face o alta să se ivească. Dacă nu există finalitate sau voință, înseamnă că există un mecanism; iar dacă mecanismul se supune, voința, capriciul și finalitatea nu au decît de cîștigat. Dar dacă ne așteptăm să găsim o ordine anume și dăm peste alta, spunem că există dezordine, formulînd ceea ce este în

termenii a ceea ce s-ar fi putut ori ar fi trebuit să fie, obiectivînd de fapt propriile noastre regrete. Orice dezordine presupune două lucruri: o ordine în afara noastră şi o reprezentare, în noi, a unei ordini diferite, singura care ne interesează. Suprimarea înseamnă tot substituire. Iar ideea unei suprimări a întregii ordini, adică a unei dezordini absolute, conţine o adevărată contradicţie, întrucît ea consistă în a nu lăsa să subziste decît o singură forţă a unei operaţii care, conform ipotezei, conţinea două. Sau ideea de dezordine absolută nu reprezintă decît o combinaţie de sunete, *flatus vocis*, sau – admiţînd că vine în întîmpinarea unei stări de lucruri, – traduce o mişcare a spiritului care sare de la mecanism la finalitate, de la finalitate la mecanism şi care, pentru a marca locul în care se află, preferă să indice de fiecare dată punctul în care nu se află. Prin urmare, voind să suprimaţi o ordine, vă furnizaţi de fapt două sau mai multe. În consecinţă, concepţia unei ordini ce s-ar suprapune unei „absenţe a ordinii" implică o absurditate, aşa încît problema dispare.

Cele două iluzii pe care le-am semnalat sînt în realitate una şi aceeaşi. Ele constau în credinţa că există *mai puţin* în ideea de vid decît în aceea de plin, *mai puţin* în conceptul de dezordine decît în acela de ordine. În realitate, există mai mult conţinut intelectual în ideile de dezordine şi de neant atunci cînd ele reprezintă cu adevărat ceva, întrucît implică mai multe ordini, mai multe existenţe şi, în plus, un joc al spiritului care jonglează inconştient cu ele.

Ei bine, o aceeaşi iluzie o regăsim şi-n cazul de care ne ocupăm. La temeiul doctrinelor care ignoră noutatea radicală a fiecărui moment al evoluţiei există multe neînţelegeri, multe erori. Dar mai ales există ideea că posibilul e *mai puţin* decît realul şi că, din acest motiv, posibilitatea lucrurilor precede existenţa lor. Astfel, ele pot fi dinainte reprezentate; pot fi gîndite înainte de a fi realizate ca atare. În realitate însă lucrurile stau exact invers. Dacă lăsăm la o parte sistemele închise, supuse unor legi pur matematice, izolabile tocmai pentru că durata nu le afectează, dacă avem în atenţie ansamblul realităţii concrete sau pur şi simplu lumea vieţii şi mai ales cea a conştiinţei, vom înţelege că în posibilitatea fiecărei stări succesive există mai mult sau mai puţin decît în realitatea ei. Căci

posibilul este realul căruia i se adaugă un act al spiritului prin care acesta din urmă îi împinge imaginea într-un trecut nedeterminat de-ndată ce realul s-a produs ca atare. Însă deprinderile noastre intelectuale ne împiedică să ne dăm seama de aceste lucruri.

În timpul războiului mondial, ziarele şi revistele lăsau uneori la o parte teribilele atrocităţi ale prezentului pentru a-şi închipui ce se va-ntîmpla în viitor, după restaurarea păcii. Le preocupa în special viitorul literaturii. Într-o bună zi au venit la mine să mă-ntrebe cum mi-l reprezentam eu. „Nu vă închipuiţi, m-au întrebat ei, măcar cîteva direcţii posibile? Să admitem că nu putem prevedea amănuntul; dar ca filosof ar trebui să aveţi cel puţin o idee asupra ansamblului. Cum concepeţi, de pildă, marea operă dramatică de mîine?" Îmi voi aminti mereu uimirea interlocutorului meu cînd i-am răspuns: „Dacă aş şti care va fi marea operă dramatică de mîine, aş face-o eu însumi". Înţelegeam că el concepea viitoarea operă ca şi cum ar fi fost încă de pe-atunci închisă în nu ştiu ce dulap cu posibile; iar eu ar fi trebuit, date fiind preocupările mele filosofice, să deţin cheia acelui dulap. „Dar, i-am spus, opera despre care vorbiţi nu este încă posibilă" – „Totuşi trebuie să fie ca să se poată realiza într-o bună zi" – „Nu, nu este. Totuşi, admit că ea *va fi fost* posibilă". – Ce înţelegeţi prin asta?" – „E foarte simplu. Cînd se iveşte un individ talentat sau un geniu, crează o operă: iat-o astfel reală şi prin chiar acest fapt – retrospectiv şi retroactiv posibilă. N-ar fi aşa, opera n-ar fi fost astfel dacă nu s-ar fi ivit acel ins. De aceea v-am spus că ea va fi fost posibilă astăzi, dar că nu este încă". – „E cam dificil! Doar n-o să susţineţi că viitorul influenţează prezentul, că prezentul introduce ceva în trecut, că acţiunea urcă panta timpului şi-şi pune amprenta pe cele din spatele ei?" – „Depinde. N-am pretins niciodată c-am putea insera realul în trecut, lucrînd în răspăr cu normala curgere a timpului. Dar e neîndoielnic că putem instala posibilul în real sau, mai curînd, că posibilul se instalează singur, în fiece clipă. Pe măsură ce realitatea se crează, imprevizibilă şi nouă, imaginea ei se reflectă în spate, într-un trecut indefinit. Şi ea se trezeşte c-a fost posibilă dintru începuturile timpului. Dar doar din această clipă ea începe să fi fost dintotdeauna, de aceea spuneam că posibilitatea care nu precede realitatea va fi precedat-o o dată realitatea s-a ivit ca atare. Posibilul este mirajul prezentului în trecut; şi cum noi ştim

că viitorul va sfîrși prin a fi prezent, cum efectul mirajului se produce neîncetat, ne spunem că prezentul nostru actual, care mîine va fi trecut, conține-n sine imaginea zilei de mîine, deși noi nu reușim s-o sesizăm. Aici rezidă iluzia. Se întîmplă ca și cum ne-am închipui, zărindu-ne imaginea în oglinda în fața căreia ne-am așezat, c-am fi putut-o atinge și dac-am fi rămas în spatele ei. Apreciind că posibilul nu presupune realul, admitem că realizarea adaugă ceva simplei posibilități: posibilul ar fi fost dintotdeauna acolo, asemenea unei fantome ce-și așteaptă ceasul. Și ar fi devenit realitate prin adăugarea a ceva nu știu ce, prin nu mai știu ce transfuzie de sînge ori de viață. Nu ne dăm seama că este exact invers, că posibilul implică realitatea corespunzătoare lucrului căruia i se alătură, întrucît posibilul este efectul combinat al realității o dată apărute și a unui dispozitiv care-o împinge îndărăt. Ideea posibilelor care s-ar realiza printr-o dobîndire de existență, imanentă majorității filosofiilor și conaturală spiritului uman, este prin urmare o pură iluzie. Ar fi ca și cum am pretinde că omul în carne și oase provine din materializarea imaginii sale percepute în oglindă, sub pretextul că în omul real se află tot ce găsim și-n imaginea virtuală, plus soliditatea care face posibilă atingerea. Adevărul este că avem nevoie de mai multe ca să putem obține aici virtualul, nu realul, mai mult pentru imaginea omului decît pentru omul însuși, pentru că imaginea omului nu s-ar contura dacă n-am începe prin a găsi un om și pe de-asupra și o oglindă".

Asta uita interlocutorul meu cînd mă întreba despre teatrul de mîine. Poate că jongla și el, fără să-și dea seama, cu sensurile cuvîntului „posibil". Sigur că *Hamlet* a fost posibil înainte de a fi realizat, dacă prin aceasta înțelegem că-n calea realizării sale nu s-a interpus nici un obstacol de nedepășit. În acest sens particular, posibil este tot ceea ce nu-i imposibil. Se-nțelege de la sine că non-imposibilitatea unui lucru este condiția realizării sale. Dar posibilul astfel înțeles nu este cîtuși de puțin virtual, preexistent la modul ideal. Dacă închideți bariera, știți că nimeni nu va mai traversa drumul: asta însă nu-nseamnă că veți putea prezice cine îl va traversa cînd o veți deschide. Cu toate acestea, treceți fără să vă dați seama, pe ascuns, de la sensul negativ al termenului „posibil" la cel pozitiv. Adineaori, posibilitate însemna „absența obstacolului"; acum, faceți din ea „o

preexistență sub formă de idee", ceea ce este cu totul altceva. În primul sens al cuvîntului era un truism să spui că posibilitatea unui lucru îi precede realitatea; prin aceasta se-nțelegea pur și simplu că obstacolele, odată ce-au fost depășite, erau de depășit. În al doilea caz însă este o absurditate, pentru că e clar că un spirit care și-ar fi prefigurat, ca posibilitate, *Hamlet* -ul lui Shakespeare, l-ar fi creat, prin chiar acest fapt mental, și în realitate: acesta ar fi fost, prin definiție, Shakespeare însuși. Zadarnic vă imaginați că un astfel de spirit s-ar fi putut ivi înaintea lui Shakespeare: înseamnă că nu aveți în atenție toate amănuntele dramei. Pe măsură ce le completați, predecesorul lui Shakespeare se trezește gîndind tot ceea ce va gîndi Shakespeare, simțind tot ceea ce el va simți, știind tot ceea ce el va ști, percepînd tot ceea ce el va percepe, ocupînd prin urmare aceleași puncte în timp și spațiu, avînd același corp și același suflet. Fiind deci Shakespeare însuși.

Dar insist prea mult asupra unor lucruri ce se-nțeleg de la sine. Toate aceste considerații se impun cînd este vorba despre o operă de artă. Cred că vom sfîrși prin a ni se părea evident faptul că un artist, executîndu-și opera, crează în același timp și posibil, și real. De unde provine ezitarea noastră cînd trebuie să spunem același lucru și despre natură? Oare lumea nu-i și ea o operă de artă, incomparabil mai bogată decît lucrarea celui mai mare dintre artiști? Și nu-i la fel de absurd, ba chiar mai absurd încă, să presupunem că aici viitorul se conturează dinainte, că posibilitatea preexistă realității? Încă o dată, sînt de acord că stările viitoare ale unui sistem închis de puncte materiale sînt calculabile, prin urmare vizibile din starea sa prezentă. Dar repet, un astfel de sistem este extras sau abstras dintr-un întreg ce conține, pe lîngă materia inertă și neorganizată, și organizare. Fie, de pildă, lumea concretă și completă, cu viața și conștiința pe care le-ncadrează ea; considerați întreaga natură generatoare de specii noi cu forme tot atît de originale și imprevizibile ca drumul oricărui artist; iar în cadrul acestor specii, gîndiți-vă la indivizii, plantele și animalele, ce le compun, fiecare avînd propriul său caracter – era să spun personalitate (pentru că un fir de iarbă nu seamănă cu alt fir de iarbă mai mult decît seamănă un Rafael cu un Rembrand, de pildă); ridicați-vă deasupra individului, pînă la societățile-n care se desfășoară acțiuni și situații comparabile cu cele din orice piesă

de teatru: cum ați mai putea vorbi despre posibilele ce și-ar preceda propria realizare? Cum să nu vă dați seama că, dacă un eveniment se explică totdeauna, pe loc, prin cutare sau cutare evenimente antecedente, un eveniment cu totul diferit se va explica la fel de bine, în aceleași circumstanțe, prin antecedente altfel alese sau,– ce spun eu?, prin aceleași antecedente altfel decupate, altfel distribuite, altfel percepute de către atenția retrospectivă? Se urmărește, din-nainte înspre înapoi, o remodelare constantă a trecutului prin prezent, a cauzei prin efect.

Numai că noi n-o vedem, mereu din același motiv, mereu pradă aceleiași iluzii, mereu pentru că tratăm mai multul ca și cum ar fi mai puțin iar mai puținul ca și cum ar fi mai mult. Să repunem posibilul în locul lui: evoluția va deveni cu totul altceva decît simpla realizare a unui program; porțile viitorului se vor deschide larg iar libertății i se va oferi un cîmp nelimitat de acțiune. Eroarea acelor doctrine, deși puține în istoria filosofiei, care au știut să facă loc în lume indeterminării și libertății, este aceea de a nu-și fi purtat afirmațiile pînă la capăt. Cînd vorbeau despre indeterminare, despre libertate, înțelegeau prin indeterminare o competiție între posibile iar prin libertate – o alegere între posibile, de parcă posibilitatea n-ar fi fost creată de libertatea însăși! Ca și cum orice altă ipoteză, punînd o preexistență ideală a posibilului în raport cu realul, n-ar reduce noul la o rearanjare a unor elemente preexistente! ca și cum ea n-ar trebui să ajungă, mai devreme sau mai tîrziu, să considere noul calculabil sau previzibil! Acceptînd postulatul teoriei adverse, introducem dușmanul în liniile noastre de luptă. Trebuie să-i vorbim acum pe limba lui: realul este cel care se face posibil, nu posibilul devine real!

Dar adevărul este că filosofia n-a recunoscut niciodată deschis creația continuă de imprevizibilă noutate. Deja anticii o respingeau pentru că, mai mult sau mai puțin platonicieni, ei își închipuiau că Ființa e dată odată pentru totdeauna, completă și perfectă, în sistemul imobil al ideilor: lumea ce se desfășoară sub ochii noștri nu-i mai poate adăuga nimic. Din contra, ea nu este decît o diminuare ori o degradare a Ființei. Stările ei succesive ar măsura, gîndeau ei, distanța – mai mare sau mai mică – între ceea ce este, umbră proiectată în timp, și ceea ce ar trebui să fie. Idee sălășluind în

eternitate. Stabileau astfel variațiile unui deficit, forma schimbătoare a unui vid. Timpul ar fi cel care-a pervertit totul. E drept că modernii se vor situa pe cu totul alte poziții. Ei nu vor mai trata Timpul ca pe-un intrus, un perturbator al eternității, însă îl vor reduce cu ușurință la o simplă aparență. Temporalul nu va mai fi decît o formă confuză a raționalului. Ceea ce percepem noi drept o succesiune de stări va fi conceput de intelect – o dată ceața căzută – drept un sistem de relații. Realul va deveni din nou etern, cu unica diferență că acum va fi o eternitate a Legilor la care se reduc fenomenele, nu o eternitate a Ideilor ce joacă rol de modele absolute. În ambele cazuri avem de-a face doar cu teorii. Să-ncercăm să zăbovim în preajma faptelor. Timpul este dat în mod imediat. Asta ne este îndeajuns și, așteptînd să ne fie dovedită inexistența sau perversitatea sa, să constatăm pur și simplu că există efectiv o continuă țîșnire de noutate imprevizibilă.

Filosofia va avea doar de cîștigat găsind o bucată de absolut în lumea mișcătoare a fenomenelor. De cîștigat vom avea și noi, căci ne vom simți mai puternici, mai fericiți. Mai fericiți pentru că realitatea ce se inventează sub ochii noștri va da mereu, fiecăruia dintre noi, satisfacții de felul celor pe care arta le procură din vreme-n vreme aleșilor sorții. Dincolo de fixitatea și monotonia pe care le percep la-nceput simțurile hipnotizate de constanța trebuințelor noastre, ea ne va dezvălui noutatea mereu născîndă, mișcătoarea originalitate a lucrurilor. Și ne vom simți mai ales puternici căci vom participa, noi înșine creatori, la marea operă de creație originară ce se continuă veșnic sub ochii noștri. Facultatea noastră de a acționa se va intensifica și ea. Pînă acum umiliți într-o atitudine de supunere, sclavii mai nu știu căror necesități naturale, ne vom înălța creștetele, stăpîni alături de un Stăpîn absolut. Aceasta ar fi concluzia studiului nostru. Feriți-vă să vedeți în el un simplu joc, o speculație asupra raporturilor dintre real și posibil. Căci poate este o pregătire pentru o viață mai bună.

Note

1. Acest articol era dezvoltarea cîtorva idei prezentate în deschiderea întîlnirii filosofice de la Oxford, din 24 septembrie 1920.

Scriindu-l pentru revista suedeză *Nordisk Tidskrift*, dorim să ne exprimăm regretul de a nu fi putut ajunge la Stockholm pentru a ține o conferință cu ocazia decernării premiului Nobel, conform uzajului. Pînă în prezent, articolul n-a apărut decît în limba suedeză.

2. În *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Paris, 1889, p. 82, am arătat că Timpul măsurabil poate fi considerat ca „o a patra dimensiune a Spațiului". Mă refeream, desigur, la Spațiul pur, nu la amalgamul Spațiu-Timp al teoriei relativității și care este cu totul altceva.

3. În unele cazuri va mai trebui să ne-ntrebăm dacă obstacolele nu au *devenit* surmontabile datorită acțiunii creatoare ce le-a depășit; iar atunci acțiunea, imprevizibilă în sine, va fi cea care-a creat „surmontabilitatea". Căci înaintea ei obstacolele erau insurmontabile; și fără ea, tot astfel ar fi rămas.

IV

INTUIȚIA FILOSOFICĂ

Conferință susținută la Congresul de filosofie din Bologna, în 10 aprilie 1911

Aș dori să supun atenției dumneavoastră cîteva reflecții asupra spiritului filosofic. Mi se pare – și mărturie stau cei puțin cîteva dintre lucrările susținute la acest Congres – că metafizica tinde să se simplifice, să se apropie tot mai mult de viață. Cred că are dreptate, aceasta este direcția pe care se cuvine s-o urmăm. Dar consider că gestul nostru nu are nimic revoluționar în el; ne limităm să dăm forma cea mai potrivită conținutului oricărei filosofii – adică al oricărei filosofii care are o deplină conștiință a funcției și destinului ei. Căci nu se cade ca subtilitățile cuvîntului să ne facă să pierdem din vedere simplitatea spiritului. Dacă vom ține seama doar de doctrinele gata formulate, de sinteza-n care se cuprind concluziile filosofiilor anterioare și ansamblul cunoștințelor dobîndite riscăm să nu mai sesizăm ceea ce este esențial spontan în gîndirea filosofică.

Acest lucru l-au putut remarca toți cei care predau istoria filosofiei și au avut ocazia să revină adesea asupra studiului aceloraşi doctrine, aprofundîndu-le tot mai mult. Un sistem filosofic se-nalță asemenea unui edificiu complet, cu o arhitectură savantă, în cadrul căruia au fost luate toate măsurile pentru a putea adăposti cu ușurință orice problemă. Contemplîndu-l sub această formă, ne-ncearcă o

bucurie estetică dublată de o satisfacție profesională. Regăsim în el nu doar ordinea în plină complexitate (o ordine pe care uneori ne amuzăm s-o completăm, descriind-o), dar avem și mulțumirea de-a declara că știm de unde provin materialele și cum a fost realizată construcția. În problemele puse de filosof recunoaștem întrebările ce roiau în jurul lui. În soluțiile propuse de el ni se pare că recunoaștem, aranjate ori ușor schimbate – dar abia modificate – elementele filosofiilor anterioare sau contemporane. Cutare idee trebuie s-o fi luat de aici, o alta i-a fost probabil sugerată de alt gînditor. Cu ceea ce filosoful a citit, a auzit sau învățat, putem recompune în mod cert o mare parte din lucrarea lui. Ne punem deci la treabă, căutăm izvoarele, cîntărim influențele, extragem similitudinile, și sfîrșim prin a vedea în respectiva doctrină ceea ce căutasem în ea de la început: o sinteză mai mult sau mai puțin originală a ideilor din mediul în care a trăit acel filosof.

Dar un contact permanent reînnoit cu gîndirea mentorului ne poate aduce, printr-o impregnare gradată, la un sentiment cu totul diferit. Nu spun că munca de comparație cărcia ne-am dedicat la început ar fi fost timp pierdut: fără efortul prealabil de a recompune o filosofie cu tot ceea ce nu este ea și de a o lega de ce a fost în jurul ei n-am ajunge poate niciodată la ceea ce este cu adevărat ea; căci spiritul omenesc este făcut în așa fel încît nu începe să-nțeleagă noul decît după ce a încercat tot ce i-a stat în putință ca să-l readucă la vechi. Pe măsură ce ne străduim tot mai mult să ne instalăm în interiorul gîndirii filosofului în loc să-i dăm tîrcoale, observăm că doctrina sa se transfigurează. În primul rînd, complicațiile se diminuează. Apoi părțile se întrepătrund. Și, în final, totul se rezumă la un punct unic de care simțim că ne putem apropia tot mai mult, deși ne pîndește disperarea așteptării.

Și-n punctul acela adastă ceva simplu, infinit de simplu, atît de extraordinar de simplu că filosoful n-a fost niciodată-n stare să-l rostească. Dar tocmai despre aceasta a vorbit toată viața lui. Nu putea formula ceea ce avea-n gînd fără să se simtă obligat să-și corecteze formula, apoi să corecteze corectarea: astfel, din teorie-n teorie, rectificîndu-și spusele și crezînd că le completează, n-a făcut altceva decît să redea cu o aproximație crescîndă simplitatea intuiției sale originare, printr-o complicare ce chema complicarea și prin

desfășurări juxtapuse altor desfășurări. Întreaga complexitate a doctrinei sale, ce s-ar putea prelungi la infinit, nu este decît incomensurabilitatea dintre intuiția simplă și mijloacele de care dispunea pentru a exprima. Ce este, prin urmare, această intuiție? Dacă filosoful n-a fost capabil să o formuleze, nu noi vom fi cei care-o vor defini. Însă, în ceea ce ne privește, vom putea sesiza și fixa o anumită imagine intermediară între simplitatea intuiției concrete și complexitatea abstracțiilor ce-o traduc, imagine fulgurantă și fugitivă ce hărțuiește, poate nebăgată-n seamă, gîndul filosofului, și care-l urmărește ca o umbră a lui prin toate ocolurile și meandrele gîndirii și care, chiar dacă nu e intuiția însăși, se apropie de aceasta mai mult decît orice altă expresie conceptuală, în mod necesar simbolică, la care intuiția trebuie să recurgă pentru a furniza „explicații". Să privim mai îndeaproape această umbră: vom ghici și atitudinea corpului ce-o proiectează. Și dacă vom face efortul de a imita această atitudine, sau mai bine zis de a ne-o însuși, vom vedea și noi, pe cît va fi cu putință, ceea ce filosoful însuși a văzut.

Mai întîi, imaginea se caracterizează prin puterea de *negație* ce-o poartă-n sine. Vă amintiți cum proceda daimonul lui Socrate: oprea la un moment dat voința filosofului, îl împiedica să acționeze, însă nu îi indica ce are de făcut. În plan speculativ, mi se pare că adeseori intuiția se comportă asemenea daimonului socratic în viața practică; cel puțin debutează în această formă și la fel sînt și manifestările sale cele mai pregnante: intuiția interzice. Șoptește la urechea filosofului vorba: *Imposibil*, atunci cînd dinaintea gîndului său se perindă idei acceptate în mod curent, teze ce păreau evidente, afirmații socotite îndeobște științifice. Imposibil, chiar cînd faptele și rațiunea te-ndeamnă să crezi că e posibil, sigur și real. Imposibil pentru că o anumită experiență confuză poate, dar decisivă, îți vorbește prin vocea mea și-ți spune că e incomparabilă cu faptele invocate cu toate temeiurile lor cu tot și că respectivele fapte trebuie să fi fost prost observate iar raționamentele – false. Ce forță unică este această putere intuitivă de negare! Cum de n-a atras mai de mult atenția istoricilor filosofiei?! Oare nu e cît se poate de evident că primul demers al oricărui filosof, atunci cînd gîndirea îi este încă nesigură iar doctrina sa nu conține nimic definitiv, este acela de a respinge categoric unele lucruri? Mai tîrziu își va putea permite să-și

modifice afirmațiile; dar nu își va modifica niciodată negațiile. Și dacă își modifică afirmațiile, o face tot în virtutea puterii de negare imanentă intuiției sau imaginii sale. Se prea poate să se fi lăsat, leneș, în voia firului deductiv ce-l poartă spre anumite consecințe, conform unei logici rectilinii. Dar dintr-odată se trezește că resimte dinaintea propriei afirmații aceeași imposibilitate ce-l încercase în raport cu afirmațiile altora. Părăsindu-și curba gîndirii pentru a urma brusc tangenta, filosoful își devine exterior siesi. Se întoarce la sine atunci cînd revine la intuiție. Din astfel de plecări și întoarceri sînt făcute zig-zagurile unei doctrine care „se dezvoltă", adică se pierde, se regăsește, corectîndu-se la nesfîrșit pe sine.

Să ne desprindem dar de toate complicațiile, să urcăm îndărăt spre intuiția simplă ori spre imaginea ce-o traduce: imediat vom observa cum doctrina depășește condițiile spațio-temporale de care pare a depinde. Sigur că orice filosof se ocupă de problemele ridicate de timpul lui; știința pe care a folosit-o ori criticat-o e știința epocii sale; în teoriile expuse de el putem afla ideile contemporanilor sau ale predecesorilor săi. Dar cum s-ar putea altfel?! Pentru a face înțeles noul ești obligat să-l exprimi în funcție de vechi. Iar pentru fiecare gînditor problemele deja puse, soluțiile date deja au fost materia de care a fost obligat să se folosească pentru a da o formă concretă gîndului său. Fără a mai pune la socoteală faptul că încă din antichitate tradiția cere să prezentăm orice filosfie drept un sistem complet, ce cuprinde-n sine pe toate cîte le cunoaștem. Ar însemna să te înșeli într-un chip cu totul ciudat dacă ai fi tentat să consideri element constitutiv al doctrinei ceea ce n-a fost decît un mijloc de expresie al ei. Aceasta este prima eroare ce ne pîndește cînd abordăm un sistem filosofic. Ne frapează atîtea asemănări parțiale, ni se impun atîtea apropieri, ingeniozitatea și erudiția noastră primesc din atîtea părți apeluri așa de numeroase, de presante, încît sîntem tentați să recompunem gîndirea maestrului cu fragmente de idei culese de icicolo, cu riscul de a mărturisi mai apoi – cum o facem chiar acum noi înșine – că n-am executat decît o frumoasă muncă de mozaic. Iluzia însă nu durează prea mult pentru că ne dăm iute seama că pînă și-n locurile-n care filosoful pare-a repeta lucruri deja spuse, el le gîndește de fapt în felul lui. Și atunci renunțăm să mai recompunem; dar de cele mai multe ori n-o facem decît pentru a

cădea-n altă iluzie, mai puțin gravă decît prima, dar mai tenace. Ne închipuim cu multă ușurință că o doctrină – fie și cea a unui maestru – s-a ivit din filosofiile anterioare, reprezentînd „un moment al evoluției". Sigur, nu ne-nșelăm chiar întru totul, căci o filosofie seamănă mai curînd cu un organism decît cu un puzzle, și e oricum mai bine să vorbim despre evoluție decît despre compunere. Dar această nouă comparație, în afară de faptul că atribuie istoriei filosofiei mai multă continuitate decît are cu adevărat, prezintă inconvenientul de a ne menține atenția fixată pe complicațiile exterioare ale sistemului și pe ceea ce poate fi previzibil în forma sa superficială, în loc să ne invite să pipăim noutatea și simplitatea fondului. Un filosof cu adevărat demn de numele său n-a spus niciodată mai mult de un singur lucru; ba a căutat chiar să convingă că nici nu l-ar fi spus de fapt cu adevărat. Și n-a spus decît un singur lucru pentru că n-a știut decît un singur punct: iar acesta a fost mai mult un contact decît o viziune. Contactul a furnizat un impuls, impulsul – o mișcare, iar mișcarea – care este un fel de turbion de o formă aparte – nu este vizibilă pentru noi decît prin ceea ce antrenează în cale o dată cu ea; la fel de adevărat este și că același vîrtej ar fi putut stîrni și alte pulberi. Astfel, o gîndire care aduce ceva nou în lume este obligată să se manifeste prin ideile deja constituite pe care le-ntîlnește în cale și le antrenează în mișcarea ei. De aceea va apare ca fiind relativă la epoca-n care-a viețuit filosoful; dar aceasta nu-i decît o aparență. Filosoful s-ar fi putut ivi la fel de bine cîteva secole mai devreme; ar fi avut de-a face cu o altă filosofie, cu o altă știință; și-ar fi pus alte probleme; s-ar fi exprimat prin alte formule; nici un capitol al cărților sale n-ar fi semănat cu ceea ce a scris acum; cu toate acestea, ar fi spus exact același lucru.

Permiteți-mi să aleg un exemplu. Fac apel la amintirile dumneavoastră profesionale; dacă nu vă deranjează, voi evoca și cîteva dintre ale mele. Fiind profesor la Collége de France, în fiece an consacru unul dintre cursurile mele istoriei filosofiei. Astfel, am putut realiza ani de-a rîndul experiența pe care am descris-o, cu Berkeley, apoi cu Spinoza; îl voi lăsa la o parte pe Spinoza, căci ne-ar duce prea departe. Și totuși, nu cunosc nimic mai instructiv decît contrastul dintre formă și fond într-o carte cum este *Etica*: pe de-o parte, aceste

lucruri enorme care se numesc Substanță, Atribut și Mod, formidabila atracție a teoremelor cu tot hățișul lor de definiții, corolarii și scolii, toată mașinăria complicată și puterea ei zdrobitoare care face ca începătorul într-ale *Eticii* să fie cuprins de spaimă și admirație ca dinaintea unui cuirasat de tip Dreadnought; – pe de cealaltă parte, adastă ceva subtil, extrem de ușor, aerian aproape, ce dispare cum ne apropiem, însă pe care nu-l putem privi, nici măcar de departe, fără a fi incapabili să nu ne atașăm de el, indiferent de ceea ce se-ntîmplă cu restul, chiar dacă cele ce rămîn în afara acelui punct inefabil trec drept lucruri capitale, cum ar fi distincția dintre Substanță și Atribut sau dualitatea Gîndire și Întindere. În spatele masei grele de concepte înrudite cu aristotelismul și cartezianismul se află intuiția lui Spinoza, intuiție pe care nici o formulă, oricît de simplă ar fi, nu va fi suficient de simplă pentru a o putea exprima. Mulțumindu-ne cu o aproximare, am putea spune că este sentimentul unei coincidențe între actul prin care spiritul nostru cunoaște perfect adevărul și operația prin care Dumnezeu îi dă naștere, este ideea că acea „conversiune" a alexandrinilor, atunci cînd ea devine completă, nu mai face decît una cu „purcederea", și că-n clipa în care omul, ivit din divinitate, reușește să se întoarcă în ea, nu mai întrevede decît o unică mișcare acolo unde la-nceput văzuse două – dus și întors. Astfel, experiența morală își ia sarcina de a rezolva o contradicție logică și de a face ca întoarcerea să fie ducere, printr-o suprimare bruscă a Timpului. Cu cît ne apropiem mai mult de intuiția originară, cu atît înțelegem mai bine că Spinoza, dacă ar fi trăit înaintea lui Descartes, ar fi scris cu totul altceva decît ceea ce-a scris, dar că Spinoza – odată viu fiind și scriind, putem fi siguri că ne-ar fi lăsat un același spinozism în esența lui.

Ajung acum la Berkeley și pentru că pe el l-am ales drept exemplu, sper că nu mi-o veți lua în nume de rău dacă-l voi analiza în detaliu: aici concizia nu se poate obține decît pe cheltuiala rigorii. E suficient să arunci o privire asupra operei lui Berkeley ca să-ți dai seama că se rezumă, cumva de la sine, la patru teze fundamentale. Prima, care definește idealismul și căreia i se adaugă noua teorie a viziunii (cu toate că filosoful a considerat mai prudent să o prezinte pe aceasta din urmă ca fiind independentă) s-ar formula cam așa: „materia este un ansamblu de idei". A doua constă în a pretinde

că ideile abstracte și generale se reduc la cuvinte: acesta este nominalismul. A treia afirmă realitatea spiritelor și le caracterizează prin voință: putem spune că avem de-a face aici cu spiritualism și voluntarism. Și, în sfîrșit, ultima, pe care am putea-o numi teism, postulează existența lui Dumnezeu întemeindu-se în principal pe considerații asupra materiei. Or, nimic nu-i mai ușor decît să regăsim cele patru idei, formulate în termeni aproape identici, la contemporanii lui Berkeley. Ultima se-ntîlnește la teologi. A treia o cunoaștem de la Duns Scott. Descartes a spus și el ceva asemănător. A doua a alimentat controversele Evului Mediu înainte de a face parte integrantă din filosofia lui Hobbes. Cît despre prima, seamănă mult cu „ocasionalismul" lui Maleranche pe care-l aflăm, ca idee și chiar ca formulă, în unele texte ale lui Descartes. De altfel, nu s-a așteptat pînă la Descartes pentru a se observa că visul are aparența realității și că în percepțiile noastre, considerate separat, nu există nimic ce ne-ar putea garanta existența unui lucru exterior nouă. În felul acesta, filosofii antici sau chiar Descartes și Hobbes – dacă nu vrem să căutăm prea departe – ne pot furniza elementele necesare unei reconstrucții exterioare a filosofiei lui Berkeley. Lui i-am lăsa cel mult teoria viziunii – care va fi atunci opera personală a cărei noutate, răsfrîngîndu-se asupra întregului, va da ansamblului doctrinei un aspect original. Să luăm aceste bucăți de filosofie antică și modernă, să le punem în același vas, să adăugăm, în loc de oțet și ulei, o anume nerăbdare agresivă față de dogmatismul matematic și dorința de a reconcilia rațiunea cu credința – firească pentru un preot filosof –, să amestecăm conștiincios totul, să mai presărăm deasupra, în loc de mirodenii, cîteva aforisme culese de pe la neo-platonicieni și vom obține – scuzați-mi expresia – o salată care, de departe, va aduce suficient de mult cu filosofia lui Berkeley.

Ei bine, cel care va proceda astfel se va dovedi incapabil să pătrundă în filosofia lui Berkeley. Nu vorbesc de dificultățile și imposibilitățile de care se va lovi în explicațiile amănunțite: ciudat „nominalism", care sfîrșește prin a erija un mare număr de idei generale în esențe eterne, imanente Inteligenței divine! stranie negație a realității corpurilor, care se exprimă printr-o teorie pozitivă a naturii materiei, teorie fecundă, dar cît se poate de îndepărtată de un idealism steril ce-ar asimila percepția, visului! De fapt, vreau să spun că este

absolut imposibil să analizăm cu atenție filosofia lui Berkeley fără a vedea cum se apropie mai întîi, și apoi se întrepătrund, cele patru teze expuse mai sus, în așa fel încît fiecare dintre ele pare a le purta în sine pe celelalte trei, căpătînd astfel relief și profunzime și deosebindu-se radical de teoriile anterioare sau contemporane cu care, la o vedere superficială, le-am putea asemăna. Sigur că nici acest al doilea punct de vedere conform căruia doctrina ne apare ca un organism, nu ca un ansamblu, nu este cel definitiv. Dar cel puțin este mai aproape de adevăr. Nu voi putea intra aici în amănunte; dar va trebui măcar să arăt cum putem deduce toate cele patru teze din una ori două dintre ele.

Să luăm idealismul. El nu constă doar în a spune că toate corpurile sînt idei. La ce-ar folosi așa ceva? Căci în continuare am putea să afirmăm despre aceste idei tot ceea ce experiența ne-a învățat cu privire la corpuri și n-am face astfel decît să înlocuim un cuvînt, cu celălalt. Pentru că în nici un caz Berkeley nu consideră că materia va-nceta să existe cînd el își va sfîrși zilele. Idealismul lui Berkeley ne învață că materia este coextensivă reprezentării noastre; că ea nu are interior ori dedesubturi; că nu ascunde și nici nu-nchide nimic; că nu posedă potențele ori virtualitățile nici unei specii; că este etalată ca suprafață și că este în întregime și-n fiece clipă exact ceea ce dă. De obicei, cuvîntul „idee" numește o astfel de existență, anume o existență complet realizată, a cărei ființă e una cu aparența, în timp ce cuvîntul „lucru" ne duce cu gîndul la o realitate ce-ar fi în același timp și un rezervor de posibilități. De aceea Berkeley preferă să numească corpurile mai curînd idei decît lucruri. Dar dacă circumscriem în această manieră „idealismul", vom vedea că el coincide cu „nominalismul". Căci această a doua teză, pe măsură ce se impune tot mai clar spiritului filosofului, se restrînge într-un mod tot mai evident la negarea ideilor generale abstracte – *abstracte*, adică *extrase* din materie: este cît se poate de clar că n-am putea extrage ceva din ceea ce n-ar conține nimic și, prin urmare, nici dintr-o percepție n-am putea scoate altceva decît ceea ce ea înăși este. Culoarea nefiind decît culoare, rezistența nefiind decît rezistență, niciodată nu veți găsi un punct comun între rezistență și culoare, niciodată nu veți extrage din datele vederii un element comun cu cele ale pipăitului. Iar dacă ați pretinde că abstrageți din unele și din celelalte ceva comun tuturora, n-ați avea de-a face decît cu un

cuvînt: iată nominalismul lui Berkeley. Dar iată, în același timp, și „noua teorie a viziunii". Dacă o întindere care-ar fi în același timp vizuală și tactilă nu-i decît un cuvînt, cu atît mai mult va fi astfel și o întindere ce-ar interesa toate simțurile în același timp. Avem de-a face aici tot cu nominalism, dar și cu refutarea teoriei carteziene a materiei. Să lăsăm la o parte întinderea; să constatăm pur și simplu că, dată fiind structura limbajului, cele două expresii, anume: „eu am această percepție" și „această percepție există" sînt sinonime, numai că a doua, introducînd cuvîntul „existență" în descrierea unor percepții diferite, ne invită să credem că există ceva comun între acele percepții și să ne-nchipuim că diversitatea lor acoperă o unitate fundamentală, unitatea unei „substanțe" care-n realitate nu-i decît o ipostaziere a cuvîntului *existență*. Iată, pe scurt, întreg idealismul lui Berkeley; și după cum spuneam, acest idealism e una cu nominalismul său. – Să trecem acum, dacă doriți, la teoria despre Dumnezeu și la cea despre spirit. Dacă un corp este făcut din „idei" sau, cu alte cuvinte, dacă este-n întregime pasiv și încheiat, lipsit de puteri și virtualități, nu va putea acționa asupra altor corpuri; din acest motiv, mișcările corpurilor trebuie să fie efecte ale unei puteri active care a produs corpurile însele și care, în unitatea ordinii ce transpare din univers, nu poate fi decît o cauză inteligentă. Dacă ne-nșelăm cînd, sub numele de idei generale, erijăm în realități numele pe care le-am dat unor grupe de obiecte sau percepții, grupe constituite de noi mai mult sau mai puțin superficial după un plan al materiei, nu la fel stau lucrurile cînd credem că descoperim intuițiile divine în spatele planului în care se desfășoară materia. Ideea generală care nu există decît la suprafață și leagă corpurile de alte corpuri nu este decît un cuvînt, însă ideea generală care există în profunzime, legînd corpurile de Dumnezeu ori, mai curînd, coborînd dinspre Dumnezeu la corpuri, este o realitate. Astfel, nominalismul lui Berkeley amintește în chip firesc acea dezvoltare a doctrinei pe care o aflăm în *Sirius* și care pe nedrept a fost considerată o fantezie neo-platoniciană. Cu alte cuvinte, idealismul lui Berkeley nu-i decît un aspect al teoriei care-l situează pe Dumnezeu în spatele tuturor manifestărilor materiei. În sfîrșit, dacă Dumnezeu imprimă în fiecare dintre noi percepții sau, cum spune Berkeley, „idei", ființa ce capătă acele percepții sau, mai curînd, care dăruiește înțîmpinarea lor, este exact inversul unei idei: este o voință, o voință nețncetat limitată

de voința divină. Punctul de întîlnire a celor două voințe este exact ceea ce numim noi materie. Dacă *percipi* este pasivitate pură, *percipere* este activitate pură. Spirit uman, materie, spirit divin devin termeni pe care-i putem exprima unul în funcție de altul. Iar spiritualismul lui Berkeley se dovedește a fi doar un aspect al uneia dintre celelalte trei teze, oricare dintre ele.

În felul acesta se întrepătrund părțile sistemului, ca la o ființă vie. Însă după cum spuneam la-nceput, spectacolul întrepătrunderii ne dă, desigur, o idee mai justă despre corpul doctrinei, dar nu ne permite încă să-i atingem sufletul.

De el ne vom apropia dacă vom putea atinge *imaginea mediatoare* despre care vorbeam adineaori – o imagine care este aproape materie în aceea că se dă văderii și aproape spirit în aceea că nu se mai lasă atinsă – fantomă ce ne hărțuiește în timp ce dăm tîrcoale doctrinei și căreia se cuvine să ne adresăm dacă dorim să obținem sensul decisiv, indicarea atitudinii adecvate și a punctului de vedere potrivit. Oare imaginea mediatoare ce se conturează în spiritul interpretului pe măsură ce avansează în studiul operei exista odinioară, ca atare, în gîndul maestrului? Dacă n-a fost aceasta, atunci a fost o alta, care putea aparține unui ordin diferit de percepție și nu prezintă nici o asemănare materială cu cea dintîi dar este echivalentă cu ea așa cum sînt echivalente două traduceri, în două limbi diferite, a aceleiași scrieri originale. Poate că cele două imagini, poate chiar și alte imagini, tot echivalente, au fost toate prezente, în același timp, urmînd pas cu pas, în procesiune, demersul filosofului în evoluția gîndirii sale. Sau poate că el nu și-a dat bine seama de nici una, limitîndu-se la un contact direct, din aproape în aproape, cu acest lucru mai subtil încă și care este intuiția însăși; dar atunci noi, interpreții, nu mai avem încotro și trebuie să restabilim imaginea intermediară, chiar cu riscul de a vorbi despre „intuiția originară" ca despre un gînd vag și despre „spiritul doctrinei" ca despre o abstracție, în vreme ce acel spirit este tot ce poate fi mai concret iar acea intuiție – tot ce poate fi mai precis în sistem.

În cazul lui Berkeley, mi se pare că întrevăd două imagini diferite, și cea care mă frapează mai mult nu este aceea explicitată de Berkeley însuși. Am impresia că Berkeley percepe materia drept o *peliculă subțire, transparentă*, situată între om și Dumnezeu. Ea rămîne transparentă atîta vreme cît filosofii nu se ocupă de ea, și

atunci Dumnezeu se dezvăluie prin ea. Dar de-ndată ce o ating metafizicienii sau chiar simțul-comun, în măsura-n care el însuși e metafizic, pelicula se-ngroașă, își pierde luciul, devine opacă și formează un ecran, întrucît cuvinte cum ar fi Substanță, Forță, Întindere abstractă, etc., alunecă-n spatele ei și se depun acolo asemenea unui strat de praf, împiedicîndu-ne să-l întrezărim pe Dumnezeu în transparența ei. Imaginea este vag indicată de Berkeley, căci el spune într-un loc „că noi sîrnim praful și tot noi ne plîngem după aceea că nu vedem". Dar mai există și o altă comparație, ades evocată de filosof, și care nu-i decît transpunerea auditivă a imaginii vizuale pe care tocmai am descris-o: materia ar fi limba-n care ne vorbește Dumnezeu. Metafizicile materiei, îngroșînd fiecare silabă, asigurîndu-i un destin anume, crijîndu-le în entități independente, ne-ntorc atenția de la sens către sunet și ne-mpiedică să auzim cuvîntul divin. Dar și-ntr-un caz, și-n celălalt, avem de-a face cu o imagine simplă pe care se cuvine s-o urmărim îndeaproape întrucît chiar dacă ea nu este intuiția generatoare a doctrinei, derivă în chip imediat din aceasta și se apropie de ea mai mult decît fiecare tează luată-n parte, mai mult chiar și decît toate patru laolaltă.

Dar n-am putea sesiza intuiția însăși? Nu avem decît două mijloace de expresie: conceptul și imaginea. Sistemul se dezvoltă în concepte; dar se reduce la o imagine atunci cînd coborîm spre intuiția din care purcede. Dacă dorim să depășim imaginea, să trecem dincolo de ea, cădem din nou și-n mod necesar în planul conceptelor, al unor concepte chiar mai vagi, mai generale decît cele de la care pornisem în căutarea imaginii și a intuiției. Obligată să ia această formă, îmbuteliată încă de la ivirea din izvor, intuiția originară va apare ca fiind tot ce poate fi mai rece și mai fad în lume: va fi banalitatea însăși. Dacă, de pildă, am spune că Berkeley consideră sufletul parțial unit cu Dumnezeu și parțial independent, că-n orice clipă păstrează conștiința de sine, că-l vede drept o activitate imperfectă ce-ar întîlni o activitate mai înaltă dacă între cele două nu s-ar interpune un fel de pasivitate absolută, am exprima acea parte a intuiției originare a lui Berkeley ce poate fi transpusă în mod imediat în concepte; și cu toate astea, n-am reușit decît să deținem ceva atît de abstract, încît ar fi aproape vid. Să păstrăm în continuare formulele, de vreme ce nu putem găsi altele mai bune, dar să-ncercăm să le dăm puțină viață. Să luăm toate scrierile filosofului, să adunăm

ideile risipite ici și colo și să le înălțăm către imaginea din care-au purces, apoi să le ridicăm, așa închise-n imagine cum se află, pînă la formula adevărată care se va umple cu imagini și cu idei. Să zăbovim la această formulă și s-o privim cum ea, cea atît de simplă, se simplifică-n continuare, devenind cu atît mai simplă cu cît putem adăposti-n ea un număr tot mai mare de lecturi. În sfîrșit, să ne-nălțăm alături de ea, să urcăm spre punctul în care se va strînge laolaltă, în tensiune, tot ceea ce în doctrină era dat în extensiune. De astă dată ne vom reprezenta cum anume pornește din acest centru de forță, de altfel inaccesibil, impulsul ce dă elanul, adică intuiția însăși.

De acolo au ieșit cele patru teze ale lui Berkeley, întrucît această mișcare a întîlnit în cale ideile și problemele ridicate de contemporanii gînditorului. Într-o altă epocă, Berkeley și-ar fi formulat altfel tezele; dar mișcarea fiind aceeași, tezele ar fi fost situate în aceeași manieră și-n același raport unele față de celelalte. Ele ar fi întreținut exact aceleași relații, asemenea unor cuvinte noi într-o nouă frază, între care continuă să bîntuie un sens vechi; și ar fi fost exact aceeași filosofie.

Relația dintre o filosofie și filosofiile anterioare și contemporane nu este cea sugerată de o anumită concepție despre istoria sistemelor. Filosoful nu ia ideile preexistente pentru a le topi într-o sinteză superioară sau pentru a le combina cu o idee nouă. Ar fi ca și cum, pentru a vorbi, am căuta cuvinte pe care le-am coase mai apoi laolaltă cu ajutorul firului unui gînd. Adevărul este că de-asupra cuvintelor și frazelor există ceva cu mult mai simplu decît o frază și chiar decît un cuvînt: anume sensul, care este mai mult o mișcare a gîndirii decît un lucru gîndit, mai mult o direcție decît o mișcare. Și la fel cum impulsul primit de viața embrionară determină diviziunea unor celule primitive în celule care se vor divide la rîndul lor pînă ce se va fi format organismul complet, și mișcarea caracteristică oricărui act de gîndire face ca această gîndire, printr-o mereu crescîndă subdivizare de sine, să se desfășoare pe tot mai multe planuri succesive ale spiritului, pînă ce ajunge la cuvînt. Ajunsă aici, ea se exprimă printr-o frază, adică printr-un grup de elemente preexistente; dar ea poate alege aproape arbitrar primele elemente ale grupei, dat fiind că celelalte le vor fi complementare. Aceeași gîndire se poate traduce la fel de bine în diverse fraze, alcătuite din cuvinte absolut diferite, cu condiția ca respectivele cuvinte să-ntrețină

aceleași raporturi. Acesta este procesul cuvîntului. Și tot aceasta este operația prin care se constituie o filosofie. Filosoful nu pleacă de la idei preexistente; putem cel mult spune că ajunge la ele. Și cînd se-ntîmplă astfel, ideea antrenată în mișcarea spiritului său, animîndu-se cu o nouă viață, asemenea cuvîntului care-și capătă sensul de la fraza în întregime, nu mai este ceea ce era în afara acestui vîrtej.

Un același gen de relație vom afla și între un sistem filosofic și ansamblul cunoștințelor științifice ale epocii-n care a trăit filosoful. Există o anumită concepție despre filosofie ce dorește ca orice efort al unui filosof să tindă să cuprindă într-o sinteză amplă rezultatele științelor particulare. Se știe, desigur, că multă vreme filosoful a fost cel care poseda știința universală. Chiar și astăzi filosoful rămîne omul științei universale în sensul că, deși nu le mai poate cunoaște pe toate, trebuie să fie receptiv la orice, cu toate că multiplicitatea științelor particulare, diversitatea și complexitatea metodelor, masa enormă de date culese fac imposibilă acumularea tuturor cunoștințelor omenești într-un singur spirit. Dar rezultă de aici că sarcina sa va fi aceea de a cantona în preajma științei gata constituite, de a o aduce spre grade tot mai înalte de generalitate și de a mărșălui, din condensare în condensare, spre ceea ce s-a numit unificarea cunoașterii. Permiteți-mi să vă spun că mi se pare cel puțin ciudat ca în numele științei și din respect pentru știință să ni se propună o astfel de concepție despre filosofie; nu cunosc un lucru mai înjositor pentru știință, nici mai înjurios pentru savant. Cum! iată un om care-a practicat multă vreme o anumită metodă științifică și și-a cucerit cu greu rezultatele și vine și ne spune nouă: „experiența, ajutată de raționament, ne duce pînă-n cutare punct; cunoașterea științifică începe aici și sfîrșește acolo; acestea sînt concluziile mele". Filosoful ar avea dreptul să-i răspundă: „Foarte bine, dă-mi-le mie și-ai să vezi ce-o să fac eu cu ele! Cunoașterea ta e incompletă, o s-o completez eu. Am să unific ceea ce-mi prezinți în formă disjunctă. Voi face mai mult și mai bine decît ce ai făcut tu cu aceleași materiale, întrucît se-ntelege de la sine că voi analiza aceleași fapte observate de tine și voi practica același gen de demers, pentru că trebuie să mă limitez și eu să induc și să deduc!" La drept cuvînt aceasta ar fi o pretenție ciudată. Ca și cum meseria de filosof i-ar da celui care-o exercită puterea de-a înainta mai departe decît știința, pe aceeași cale cu ea! Voi recunoaște cel dintîi că unii savanți sînt

mai înclinați decît alții să vadă mai departe și să generalizeze rezultatele obținute, să se întoarcă apoi îndărăt și să-și critice propriile metode, fiind astfel mai filosofi decît alții, în sensul particular al cuvîntului și că, de altfel, fiecare știință poate și trebuie să-și aibă propria-i filosofie. Însă o astfel de filosofie tot știință este iar cel care-o face tot savant rămîne. Nu mai este vorba, ca adineaori, de a erija filosofia în sinteză a științelor pozitive și de a pretinde, în virtutea spiritului filosofic numai, că te ridici mai sus decît știința în generalizarea aceloraşi fapte.

O atare concepție despre rolul filosofiei va fi injurioasă pentru știință dar și mai injurioasă încă va fi pentru filosofie. Oare nu este evident că, dacă savantul se oprește într-un anumit punct pe calea generalizării și sintezei înseamnă că acolo se oprește și calea deschisă de experiența obiectivă și raționamentul cert? Și că pretinzînd că putem avansa în aceeași direcție ar însemna să ne plasăm sistematic în arbitrar sau cel puțin în ipotetic? A face din filosofie un ansamblu de generalități ce depășește generalizarea științifică înseamnă a dori ca filosoful să se mulțumească pur și simplu cu plauzibilul, probabilitatea fiindu-i perfect suficientă. Știu că pentru mulți din acei care urmăresc de departe aceste discuții domeniul nostru este cel al posibilului simplu, al probabilului cel mult; ei ar spune cu ușurință că filosofia începe aci și sfîrșește dincoace. Dar cine dintre noi și-ar dori să vadă filosofia într-o astfel de situație? Sigur că nu tot ceea ce ne aduce o filosofie poate fi verificat sau este verificabil și ține de esența însăși a metodei filosofice ca în anumite momente și asupra unor anumite puncte spiritul să accepte unele riscuri. Dar filosoful nu-și asumă riscurile decît în măsura-n care a dobîndit o anume siguranță și pentru că există lucruri în raport cu care resimte o certitudine de nezdruncinat. Va ști să ne transmită și nouă certitudinile sale în măsura-n care va fi capabil să ne comunice intuiția din care-și extrage întreaga lui putere.

Adevărul este că filosofia nu-i o sinteză de științe particulare, iar dacă ea se plasează adeseori pe terenul științei, dacă îmbrățișează de multe ori într-o viziune mai simplă obiectele științei, nu procedează astfel intensificînd știința sau purtînd rezultatele acesteia înspre un grad sporit de generalitate. N-ar fi loc pentru două maniere de a cunoaște, anume filosofia și știința, dacă experiența nu ni s-ar prezenta sub două aspecte diferite: pe de o parte, în forma faptelor

ce se juxtapun faptelor, ce aproape că se repetă și se măsoară, se derulează în sensul multiplicității distincte și al spațialității, iar pe de altă parte, în forma unei întrepătrunderi ce este durată pură, refractară și la lege, și la măsurători. În ambele cazuri experiență înseamnă conștiință; dar în prima situație conștiința se risipește în afară, se exteriorizează în raport cu sine exact în măsura-n care întrezărește lucrurile exterioare unele altora. În a doua situație însă, conștiința intră în sine, se sesizează pe sine și se aprofundează. Oare sondîndu-și propria profunzime ea pătrunde mai adînc în interiorul materiei, al vieții, al realității în genere? Faptul ar fi ușor de constatat dacă ea, conștiința, s-ar fi suprapus materiei în forma unui accident. Dar am dovedit, cred, că o atare ipoteză este, în funcție de aspectul sub care o abordăm, fie absurdă sau falsă, fie în contradicție cu sine sau contrazisă de fapte. Am mai putea-o contesta și-n cazul în care conștiința umană, deși înruditâ cu o conștiință mai vastă și mai înaltă, ar fi fost dată la o parte și omul ar fi fost obligat să rămînă într-o periferie a naturii ca un copil pus la colț. Dar nu! materia și viața care umplu lumea sînt în egală măsură și-n noi, simțim în noi forțele ce lucrează-n toate lucrurile; oricare ar fi, esența intimă a ceea ce este și a ceea ce se face, o simțim și noi pulsînd înlăuntrul nostru. Să coborîm deci în adîncul nostru: cu cît punctul pe care-l vom atinge va fi mai profund, cu atît mai puternic va fi impulsul ce ne va împinge îndărăt la suprafață. Intuiția filosofică este acest contact, iar filosofia – acest elan. Readuși în afară de un implus venit din străfunduri, regăsim știința pe măsura noastră, știința ce se desfășoară risipindu-se. Trebuie deci ca filosofia să se poată mula pe știință iar o idee de origine așa-zis intuitivă care n-ar reuși, divizîndu-se și subdivizînd propriile diviziuni, să acopere fapte observate din afară și legile prin care știința le leagă între ele, care n-ar fi nici măcar în stare să corecteze anumite generalizări și să refacă unele observații, nu va fi altceva decît o simplă fantezie și nu va avea nimic comun cu intuiția. Dar, pe de altă parte, ideea care reușește să aplice această risipire de sine la acele fapte și legi, n-a fost obținută printr-o unificare a experienței exterioare; căci filosoful n-a ajuns la unitate, ci a plecat de la ea. Vorbesc, desigur, despre o unitate în același timp restrînsă și relativă, de felul celei manifestate de o ființă vie în ansamblul lucrurilor. Munca prin care filosofia pare a-și asimila rezultatele științei pozitive, precum și operația în cursul căreia o

filosofie pare-a aduna în sine fragmente din filosofiile anterioare nu este o sinteză, ci o analiză.

Știința este auxiliarul acțiunii. Și o acțiune vizează un rezultat. Inteligența științifică se întreabă ce-ar trebui să facă pentru a atinge un anumit rezultat dorit sau, mai general, ce condiții trebuie satisfăcute pentru a se produce un fenomen anume. Ea pleacă de la o orînduire a lucrurilor spre o re-orînduire, de la o simultaneitate spre altă simultaneitate. În mod necesar ea neglijează ceea ce se-ntîmplă în interval; sau dacă se ocupă totuși și de acesta, n-o face decît pentru a considera alte orînduiri, simultaneități și ele. Cu metode destinate să sesizeze gata-făcutul ea nu va putea în general să intre în ceea ce se face, să urmeze ceea ce se mișcă, să adopte devenirea care este viața lucrurilor. Această ultimă sarcină aparține filosofiei.

În vreme ce savantul e constrîns să ia instantanee imobile asupra mișcării și să culeagă repetiții de-a lungul a ceea ce nu se repetă, mereu atent să împartă comod realitatea pe planurile succesive în care ea se desfășoară pentru a o supune mai apoi acțiunii omului, fiind totodată obligat să se ridice împotriva naturii, manifestînd față de ea o atitudine sfidătoare, războinică, filosoful o întîmpină ca prieten. Regula științei este cea stabilită odinioară de Bacon: supune-te pentru a comanda. Filosoful nici nu se supune, nici nu comandă: el încearcă să simpatizeze cu natura.

Și din acest punct de vedere esența filosofiei este spiritul simplității. Fie că abordăm spiritul filosofic în sine ori în varii scrieri, fie că punem în comparație filosofia cu știința ori mai multe filosofii între ele, întotdeauna vom observa că orice complicație e superficială, orice construcție – accesorie și orice sinteză – o aparență: a filosofa este un act simplu.

*

Cu cît ne lăsăm mai pătrunși de acest adevăr, cu atît vom fi mai tentați să scoatem filosofia din școală și s-o apropiem de viață. Sigur că atitudinea gîndirii comune, așa cum rezultă ea din structura simțurilor, inteligenței și limbajului, este mai apropiată de atitudinea științei decît de cea a filosofiei. Și prin aceasta nu-nțeleg doar că toate categoriile generale ale gîndirii sînt cele ale științei, că marile căi trasate de simțuri în continuitatea realului sînt cele pe care le va străbate știința, că percepția este o știință născîndă iar știința o

percepție adultă și orice cunoaștere uzuală și cunoașterea științifică, ambele destinate să ne pregătească acțiunea asupra lucrurilor, sînt în mod necesar două viziuni de același gen, deși de precizii și scopuri inegale. Vreau mai ales să spun că orice cunoaștere uzuală este constrînsă, ca și cunoașterea științifică și exact din aceleași motive ca și ea, să considere lucrurile într-un timp pulverizat în care o clipă fără durată succede unei alte clipe, ce nu durează nici ea. Pentru o astfel de cunoaștere mișcarea este o serie de poziții, schimbarea – o serie de calități iar devenirea în general – o serie de stări. Ea pornește de la imobilitate (ca și cum imobilitatea ar putea fi altceva decît o aparență, comparabilă cu efectul special produs de un mobil asupra unui alt mobil, legat de el) și, printr-o ingenioasă aranjare a imobilităților, recompune o imitație a mișcării pe care o substituie mișcării înseși: operație practic comodă, dar teoretic absurdă, plină de toate contradicțiile și falsele probleme pe care metafizica și critica le-ntîlnesc în calea lor.

Dar tocmai pentru că-n acest punct simțul comun întoarce spatele filosofiei, va fi suficient să-l determinăm să fac-o răsucire pentru a-l putea repune pe direcția gîndirii filosofice. Desigur că intuiția comportă grade de intensitate iar filosofia – grade de profunzime; însă spiritul readus la durata reală va trăi deja viața intuitivă iar cunoașterea sa asupra lucrurilor va fi una filosofică. În locul unei discontinuități de momente care s-ar înlocui reciproc într-un timp infinit divizat, el va percepe fluiditatea continuă a timpului real care curge indivizibil. În locul unor stări superficiale ce ar acoperi pe rînd un lucru indiferent, întreținînd cu el un misterios raport de la fenomen la substanță, el va sesiza una și aceeași schimbare ce se prelungește mereu, ca într-o melodie în care totul este devenire dar devenitul nefiind substanțial, nu are nevoie de suport. Fără stări inerte, fără lucruri moarte, nimic altceva decît mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieții. O viziune în care realitatea apare continuă și indivizibilă este calea ce duce spre intuiția filosofică.

Căci pentru a ajunge la intuiție nu este nevoie să ieșim din domeniul simțurilor și al conștiinței. Aceasta a și fost de altfel greșeala lui Kant. După ce-a dovedit cu argumente decisive că nici un efort dialectic nu ne va purta niciodată într-un dincolo și o metafizică eficace ar fi în mod necesar una intuitivă, el adaugă că intuiția ne lipsește și o astfel de metafizică este imposibilă. Așa ar fi fost

dacă n-ar fi existat și alte timpuri, și alte schimbări decît cele întrezărite de Kant și cu care noi, cel puțin, dorim să avem de-a face. Căci percepția uzuală n-ar putea ieși din timp și nici n-ar putea sesiza altceva decît schimbarea. Dar timpul în care rămînem plasați în mod natural, schimbarea pe care-o urmărim de obicei sînt un timp și o schimbare făcute praf și pulbere de simțurile și conștiința noastră, pentru a ne facilita acțiunile asupra lucrurilor. Să desfacem ce au făcut ele, să readucem percepțiile la originea lor și vom avea un nou gen de cunoaștere fără a fi nevoiți să recurgem, pentru aceasta, la facultăți noi.

Dacă această cunoaștere se generalizează, nu doar speculația va fi cea care va avea de cîștigat. Viața de toate zilele ar fi încălzită și luminată. Căci lumea-n care ne introduc de obicei simțurile și conștiința noatră nu mai este decît o umbră; e rece și cumva moartă. Aici, totul este orînduit pentru o comoditate sporită iar lucrurile există într-un prezent ce pare-a reîncepe la nesfîrșit. Pînă și noi, artificial dăltuiți după imaginea unui univers nu mai puțin artificial, ne percepem pe noi înșine în clipă, vorbim despre trecut ca despre ceva abolit, vedem în amintire un fapt straniu sau cel puțin străin, un ajutor pe care materia îl dă spiritului. Să-ncercăm, din contra, să ne percepem așa cum sîntem, într-un prezent dens și, mai mult, elastic, pe care-l putem dilata indefinit îndărăt, împingînd tot mai departe ecranul ce ne ascunde pe noi, nouă înșine. Să sesizăm lumea exterioară așa cum este ea, nu doar la suprafață, în momentul actual, ci în profunzime, cu trecutul ei imediat care-o apasă și-i imprimă elanul său. Pe scurt, să ne obișnuim să vedem toate lucrurile *sub specie durationis*. Ceea ce este rigid se destinde pe dată, țîșnind se deșteaptă, mortul învie în percepția noastră galvanizată. Astfel, filosofia, reinsuflînd viață fantomelor ce ne-nconjoară și revificîndu-ne pe noi înșine, va oferi tuturor, în orice clipă, satisfacții pe care arta nu le va furniza niciodată decît privilegiaților naturii și norocului, și asta doar din cînd în cînd. Prin aceasta, filosofia va deveni complementară științei atît în practică, cît și în speculație. Știința, cu aplicațiile ei ce nu vizează decît comoditatea existenței, ne poate promite bună-starea și cel mult plăcerea. Însă filosofia ne va putea dărui bucuria.

V

PERCEPȚIA SCHIMBĂRII

Conferințe ținute la Universitatea din Oxford în 26 și 27 mai 1911

Prima conferință

Primele mele cuvinte vor fi vorbe de mulțumire adresate Universității Oxford pentru cinstea pe care mi-a făcut-o invitîndu-mă să conferențiez aici. Întotdeauna mi-am închipuit Oxfordul drept unul dintre rarele sanctuare în care se conservă, pios întreținute, transmise de la o generație la alta, căldura și lumina gîndirii antice. Dar mai știu că atașamentul față de antichitate nu împiedică Universitatea domniilor voastre să fie cît se poate de vie, de modernă. Mai ales în ceea ce privește filosofia, sînt plăcut surprins să constat cu cîtă profunzime și originalitate sînt studiați aici filosofii antici (ba chiar nu de mult, unul dintre cei mai valoroși magiștri de aici a reînnoit, în punctele ei esențiale, interpretarea teoriei Ideilor) și cum, pe de altă parte, Oxfordul este avangarda mișcării filosofice cu cele două concepții extreme asupra naturii adevărului: raționalismul integral și pragmatismul. Alianța între prezent și trecut este fecundă în toate domeniile, dar nicăieri mai mult decît în filosofie. Avem, desigur, ceva nou de făcut și poate că a venit clipa să ne dăm seama de

acest lucru; dar a promova noutatea nu-nseamnă neapărat a fi şi revoluţionar. Mai bine să-i studiem pe antici, să ne lăsăm pătrunşi de spiritul lor şi să-ncercăm să facem, pe cît ne stă în putere, ceea ce ei înşişi ar fi făcut dacă ar fi trăit printre noi. Iniţiaţi în ştiinţele noastre (nu mă refer doar la fizică şi matematici care poate nu le-ar schimba radical modul de a gîndi, ci mai ales la biologia şi psihologia contemporană), ar ajunge la rezultate foarte diferite de cele obţinute odinioară. Acest fapt mă interesează în mod special în ceea ce priveşte problema pe care mi-am propus s-o tratez în faţa domniilor voastre, anume problema schimbării.

Am ales acest subiect anume pentru că îl consider capital şi apreciez că totul s-ar putea simplifica dacă am fi convinşi de realitatea schimbării şi am face efortul de a o sesiza. S-ar nărui toate dificultăţile schimbării considerate pînă acum insurmontabile. De cîştigat, ar avea de cîştigat nu numai filosofia, ci şi vieţile noastre de zi cu zi – adică impresiile pe care le produc asupră-ne lucrurile, precum şi reacţiile sensibilităţii, inteligenţei şi voinţei noastre asupra lor – ar fi poate transformate şi oarecum transfigurate. Cert e că de obicei privim schimbarea fără s-o vedem. Vorbim despre ea dar n-o şi gîndim. Spunem că schimbarea există, că totul se schimbă, că schimbarea e legea lucrurilor: da, aşa spunem iarăşi şi iarăşi, dar acestea nu-s decît vorbe goale şi noi de fapt raţionăm şi filosofăm ca şi cum schimbarea nici n-ar exista. Pentru a gîndi schimbarea, pentru a o vedea, avem de dat la o parte o imensă perdea ţesută fie din prejudecăţi fie artificiale, create de speculaţia filosofică, fie naturale, ale simţului comun. Cred că-n cele din urmă veţi fi de acord cu mine şi împreună vom pune bazele unei filosofii din care se va putea împărtăşi oricine. De aceea aş dori să stabilesc două sau trei puncte asupra cărora mi se pare că acordul e ca şi realizat. Prima conferinţă va avea în atenţie nu atît schimbarea însăşi, cît caracterele generale ale unei filosofii legate de intuiţia schimbării.

Iată pentru început un prim punct cu care toată lumea va fi de acord. Dacă simţurile şi conştiinţa ar avea o deschidere nelimitată, dacă facultatea de percepţie ar fi nedefinită, atît în sensul materiei cît şi al spiritului, n-am mai fi nevoiţi nici să concepem, şi nici să raţionăm. Conceperea, închipuirea este o ultimă soluţie acolo unde nu ne e dat să percepem iar raţionamentul este făcut pentru a acoperi

golurile de percepţie sau pentru a-i lărgi deschiderea. Nu neg utilitatea ideilor abstracte şi generale, la fel cum nu contest nici valoarea biletelor emise de bancă. Dar la fel cum bancnota nu-i decît o promisiune de aur, nici o concepţie nu are valoare decît prin percepţiile eventuale pe care le reprezintă. Nu-i vorba, desigur, doar de percepţia unui lucru, a unei calităţi, a unei stări. Putem concepe o ordine, o armonie sau, mai general chiar, un *adevăr* care atunci ar deveni *o realitate*. Cred că sînteţi de acord cu mine. Toată lumea a putut constata că cele mai ingenios asamblate concepţii şi raţionamentele cele mai savant clădite, se năruie ca nişte castele din cărţi de joc atunci cînd un fapt – un singur fapt perceput în mod real – se izbeşte de acele concepţii, de acele raţionamente. De altfel, nu există nici un metafizician sau un teolog care să nu fie gata să afirme că o fiinţă perfectă este aceea care cunoaşte lucrurile în mod intuitiv, fără a fi nevoită să treacă prin raţionament, abstragere şi generalizare. Prin urmare, asupra acestui prim punct lucrurile sînt clare. La fel va fi şi cu punctul următor. Insuficienţa facultăţilor noastre de percepţie – insuficienţă constatată prin facultăţile de concepere şi raţionare – a dat naştere filosofiei. Concepţiile celor mai vechi dintre gînditorii Greciei erau foarte apropiate de percepţie întrucît ele completau senzaţia imediată prin transformarea unui element sensibil, cum ar fi apa, aerul ori focul. Dar din clipa-n care filosofii şcolii eleate, criticînd ideea de transformare, au demonstrat sau au crezut că demonstrează imposibilitatea de a rămîne atît de aproape de domeniul simţurilor, filosofia s-a angajat pe calea pe care se află şi astăzi, cea care poartă spre o lume „supra-sensibilă". De acum înainte, lucrurile vor fi explicate numai şi numai cu „idei" pure. E drept că pentru antici lumea inteligibilă era situată în afara şi deasupra celei percepute prin simţuri şi conştiinţă. Facultăţile de percepţie nu ne-ar arăta decît umbrele proiectate în timp şi spaţiu de Ideile imuabile şi eterne. Pentru moderni însă, esenţele sînt constitutive lucrurilor sensibile însele, fiind adevărate substanţe în raport cu care fenomenele nu sînt decît o peliculă superficială. Dar şi anticii, şi modernii văd în filosofie o înlocuire a perceptului cu conceptul. Şi datorită insuficienţei simţurilor şi conştiinţei noastre, se văd cu toţii nevoiţi să apeleze la facultăţi mai perceptive ale spiritului, anume la funcţiile de abstragere, generalizare şi raţionament.

Ne putem înțelege deci și asupra acestui al doilea punct. Voi trece acum la cel de-al treilea, care nu ne va ridica nici el dificultăți, sper.

Dacă astfel se prezintă metoda filosofică, nu există, nu poate exista o filosofie, așa cum există o știință: din contră, întotdeauna vor fi atîtea filosofii cîți gînditori originali vor exista. Cum ar putea fi altfel? Oricît de abstractă ar fi o concepție, ea-și află întotdeauna punctul de plecare într-o percepție. Inteligența combină și separă; aranjează, deranjează, coordonează, dar nu crează. Are nevoie de o materie, iar materia nu-i poate veni decît de la simțuri ori de la conștiință. O filosofie ce completează sau construiește realitatea cu idei pure nu va face decît să substituie sau să alipească ansamblului percepțiilor noastre concrete o percepție anume, elaborată, subțiată, subtilizată și astfel convertită în idee abstractă și generală. Dar în alegerea percepției privilegiate va exista întotdeauna ceva arbitrar. Căci știința pozitivă a luat pentru sine tot ceea ce este incontestabil comun unor lucruri diferite, anume *cantitatea*, filosofiei nemairămînîndu-i atunci decît domeniul *calităților*, unde totul este eterogen iar partea nu va reprezenta întregul decît în virtutea unui decret contestabil, dacă nu chiar arbitrar. Întotdeauna vom putea opune acestui decret, altele. Și se vor ivi o sumedenie de filosofii diferite, înarmate cu concepte diferite. Așa încît, filosofiile se vor putea lupta la nesfîrșit între ele.

Se ivește o întrebare pe care eu o consider esențială. Pentru că orice încercare de filosofie conceptuală suscită tentative antagoniste, pe tărîmul dialecticii pure neexistînd sistem căruia să nu-i poată fi opus un altul, trebuie să rămînem aici sau ar fi mai bine să ne întoarcem la percepție, să o facem să se dilate, să se extindă (fără a renunța, desigur, la exercițiul facultăților de concepere și raționare)? Spuneam că insuficiența percepției naturale este cea care a determinat filosofii să completeze percepția prin concepție – aceasta din urmă trebuind să acopere intervalul dintre datele simțurilor sau ale conștiinței, unificînd și sistematizînd cunoștințele noastre despre lucruri. Dar analiza doctrinelor ne arată că facultatea de concepere, pe măsură ce avansează în munca de integrare, este obligată să elimine din real un număr tot mai mare de diferențe calitative, să restrîngă parțial percepțiile și să împuțineze viziunea noastră concretă asupra

universului. Cu sau fără voia ei, orice filosofie ajunge să procedeze astfel, suscitînd filosofii antagoniste ce relevă, fiecare-n parte, cîte-un aspect peste care cea dintîi a trecut cu vederea. Metoda merge cumva împotriva scopului: teoretic, ea trebuia să lărgească și să completeze percepția; în fapt însă, este obligată să ceară unei întregi mulțimi de percepții să se estompeze pentru a permite uneia sau alteia dintre ele să devină reprezentativă pentru toate celelalte. – Dar închipuiți-vă cum ar fi dacă în loc să dorim să ne ridicăm deasupra percepției lucrurilor, ne-am cufunda-n ea pentru a o adînci și lărgi. Presupuneți că am insera în ea și voința iar voința, dilatîndu-se, ar dilata și viziunea asupra lucrurilor. De astă dată, am obține o filosofie ce n-ar sacrifica nici una dintre datele simțurilor sau ale conștiinței: nici o calitate, nici un aspect singular al realului nu s-ar substitui întregului cu pretenția de a-l explica. Și, mai ales, am avea o filosofie căreia nu am avea de ce să-i opunem altele, căci n-ar lăsa în afara ei nimic din ceea ce alte doctrine ar putea aduna; din contra, ea ar lua la sine totul. Ar cuprinde tot ceea ce este dat, și chiar mai mult decît ceea ce e dat. Căci simțurile și conștiința, constrînse la un efort excepțional, i-ar livra mai mult decît ar face-o în mod natural. Unei multiplicități de sisteme înarmate cu concepte diferite și care luptă între ele, i-ar urma unitatea unei doctrine capabile să reconcilieze toți gînditorii în una și aceași percepție – percepție ce s-ar lărgi treptat, grație efortului combinat al tuturor filosofilor într-o direcție comună.

Veți spune că o astfel de lărgire este imposibilă. Cum să ceri ochiului trupesc ori spiritual să vadă mai mult decît poate vedea? Atenția poate preciza, lumina – intensifica, dar ea tot nu poate scoate la iveală din cîmpul percepției ceea ce nu se afla dintru început acolo. Aceasta ar fi obiecția. – Însă credem că experiența însăși o respinge pentru că de veacuri întregi există oameni care au funcția de a ne face să vedem ceea ce nu percepem în mod natural. Sînt, acești oameni, artiștii.

Ce altceva vizează arta, dacă nu să ne arate, în natură și-n spirit, în afara noastră și-n noi înșine, lucruri care altminteri n-ar lovi în mod explicit simțurile și conștiința? Poetul și romancierul care exprimă o stare de spirit nu o crează din bucăți puse laolaltă; nici nu i-am înțelege dacă n-am observa și-n noi, într-o anumită

măsură, ceea ce ei spun despre alții. Pe măsură ce ne vorbesc, apar nuanțe ale emoției și gîndirii care pot fi prezente de multă vreme-n noi, dar ar fi rămas invizibile, în felul unei fotografii care n-a fost cufundată încă în baia care permite dezvăluirea imaginii ca atare. Poetul este dezvăluitorul însuși. Dar funcția artistului nu este nicăieri mai evidentă decît în arta care face cel mai larg loc imitației, adică pictura. Marii pictori sînt acei indivizi care s-au înălțat pînă la o anumită viziune asupra lucrurilor, care a devenit sau va deveni comună tuturor oamenilor. Un Corot sau un Turner, de pildă, au întrezărit în natură anumite aspecte pe care noi nu le-am fi remarcat. – Am putea spune că ei n-au văzut, ci au creat, că ne-au dăruit roadele imaginației lor, că am adoptat invențiile lor pentru că pur și simplu ne-au plăcut și că ne distrează să privim din cînd în cînd natura prin prisma imaginilor schițate de acești mari pictori?! – Așa și este, dar numai într-o anumită măsură; căci dac-ar fi fost doar astfel, de ce-am mai spune că lucrările unor maeștri sînt *adevărate*? unde-ar mai fi diferența între marea artă și simpla fantezie? Să aprofundăm niței ceea ce simțim dinaintea unei pînze de Turner sau Corot: și vom afla că-i acceptăm și-i admirăm pentru că am perceput deja în noi ceea ce ei ne arată. Numai că noi am perceput fără a ne fi dat seama. Pentru noi, era un fel de viziune șclipitoare și fugitivă pierdută în mulțimea altor viziuni la fel de șclipitoare și fugitive care se întrepătrund în experiența noastră uzuală asemenea unor „dissolving views" și care, prin interferența lor, constituie viziunea palidă și decolorată pe care o avem îndeobște asupra lucrurilor. Pictorul a izolat-o; și a fixat-o așa de bine pe pînză încît de-acum înainte nu vom mai putea să nu vedem în realitate ceea ce el însuși a văzut.

Prin urmare, arta ar fi suficientă pentru a ne demonstra că este posibilă o extindere a facultății perceptive. Dar cum se poate realiza ea? – Artistul a trecut întotdeauna în ochii celorlalți drept un „idealist". Se înțelege, prin aceasta, că el e mai puțin preocupat decît noi de aspectul pozitiv și material al lumii. Este „distrat", în sensul propriu al cuvîntului. Atunci de ce ajunge să vadă mai mult din lucruri, fiind totodată detașat de realitate? N-am reușî să înțelegem dacă propria noastră viziune asupra obiectelor exterioare, dar și asupra noastră înșine, n-ar fi una pe care atașamentul față de

realitate, nevoia noastră de a trăi și acționa ne-ar obliga s-o îngustăm și s-o golim. Practic, va fi ușor de dovedit că cu cît sîntem mai preocupați să trăim, cu atît sîntem mai puțin înclinați să contemplăm iar necesitățile acțiunii tind să-ngusteze cîmpul viziunii. Nu pot demonstra în amănunt acest punct; cred că multe probleme psihologice și psiho-fiziologice ar căpăta dimensiuni noi dacă am recunoaște că percepția distinctă este decupată de trebuințele vieții practice dintr-un ansamblu mai vast. În psihologie și-n orice alt domeniu preferăm să mergem de la parte la întreg iar sistemul nostru obișnuit de explicații constă în reconstruirea ideală, cu elemente simple, a vieții mentale, pentru ca apoi să presupunem că legătura acestor elemente a produs cu adevărat viața noastră mentală. Dacă lucrurile s-ar petrece astfel, percepția ar fi practic inextensibilă; ea ar fi alcătuită din asamblarea unor materiale determinate, în cantități determinate, și niciodată n-am afla în ea decît ceea ce a fost dintru început depus acolo. Dar faptele, cînd le luăm așa cum sînt ele, fără gîndul ascuns de a explica-n mod mecanic spiritul, sugerează o cu totul altă interpretare. Și ne arată că într-o viață psihologică normală există un efort constant al spiritului de a-și limita orizontul, de a-și întoarce fața de la ceea ce are interesul să nu vadă, material vorbind. Înainte de a filosofa, omul trebuie mai întîi să trăiască, iar viața ne cere să purtăm ochelari de cal, să nu privim în spate, în dreapta ori în stînga, ci doar în direcția în care trebuie să mergem. Cunoașterea nu se constituie cîtuși de puțin prin asocierea graduală a unor elemente simple, ci este efectul unei disocieri bruște. Culegem, din imensul cîmp al cunoașterii virtuale, doar ceea ce interesează acțiunea asupra lucrurilor, dobîndind o cunoaștere actuală restrînsă și neglijînd restul. Creierul pare a fi special alcătuit pentru realizarea muncii de selecție. O vom dovedi cu ușurință în cazul operațiilor memoriei.

Așa cum vom vedea în conferința următoare, trecutul se conservă în mod necesar și automat. Supraviețuiește în întregime. Dar interesul nostru practic este de a-l îndepărta sau, cel puțin, de a nu accepta din el decît ceea ce poate lumina și completa în chip util o situație prezentă. Creierul folosește tocmai la efectuarea alegerii: actualizează amintirile utile și menține în subsolul conștiinței pe cele care nu folosesc la nimic. La fel am putea spune și despre percepție.

Ca auxiliară a acțiunii, ea izolează ceea ce nu interesează din ansamblul realității, arătîndu-ne mai puțin lucrurile însele, cît foloasele ce le-am putea obține de pe urma lor. Ea le clasează și le etichetează din-nainte; noi abia dacă mai privim obiectul, ne este suficient să știm cărei categorii îi aparține. Dar cîteodată, printr-un accident fericit, se mai ivesc și oameni ale căror simțuri ori conștiințe sînt mai puțin aderente la viață. Natura a uitat să atașeze facultății lor perceptive, facultatea de acțiune. Cînd privesc un lucru, îl văd pentru el, nu pentru ei. Nu mai percep doar în vederea acțiunii; percep pentru a percepe – gratuit, de plăcere. Ei se nasc *detașați* printr-o anumită parte a lor, fie prin conștiință, fie prin unul dintre simțuri. Și-n funcție de această detașare ce poate aparține fie unui simț, fie conștiinței, ei sînt sculptori sau pictori, muzicieni sau poeți. Prin urmare, în arte aflăm o viziune mai directă asupra realității, și aceasta pentru că artistul se gîndește mai puțin să-și utilizeze propria percepție cît să perceapă un număr cît mai mare de lucruri.

Ei bine, ceea ce natura face din cînd în cînd, în mod gratuit, pentru cîțiva privilegiați, filosofia n-ar putea oare încerca să facă, în aceași materie dar în alt sens și în alt mod, pentru toată lumea? Ce alt rol ar avea filosofia, dacă nu acela de a ne aduce la o percepție mai completă a realității, printr-o anumită deplasare a atenției? Ar fi-n joc o *deturnare* a atenției de la aspectul practic interesat al universului și o *reînturnare* a ei către ceea ce, practic vorbind, nu folosește la nimic. Conversiunea atenției va fi filosofia însăși.

La o primă privire, s-ar părea că așa se și-ntîmplă de multă vreme. În fond, nu numai un filosof a spus că pentru a filosofa e nevoie să te detașezi, că speculația este inversul acțiunii. Vorbeam adineaori despre filosofii greci; dar nici unul n-a exprimat această idee cu mai multă forță decît Plotin. „Orice acțiune, spunea el (și chiar adăuga „orice fabricare") este o împuținare a contemplației". (πανταχου δη ανευρησομεν την ποιησιν και την πραξιν η ασθενειαν θεωριας η παρακολουθημα) Și, fidel spiritului lui Platon, gîndea că descoperirea adevărului necesită o conversiune (gr.) a spiritului, care se desprinde de aparențele și lumea sublunară și se atașează realităților din înalturi: „Să fugim spre tărîmul nostru drag!" – Dar, după cum vedeți, era vorba de fugă. Mai precis, pentru Platon și pentru toți cei care au înțeles metafizica în felul lui, a te

desprinde de viață și a-ți converti atenția consta în a te transporta imediat într-o lume diferită de cea în care trăim cu toții, în a suscita alte facultăți perceptive decît cele ale simțurilor și conștiinței. N-au crezut că educarea atenției ar consta mai curînd în a-i scoate ochelarii de cal și în a o dezobișnui de îngustările pe care i le-a impus viața. N-au considerat că măcar o parte a metafizicii, a speculațiilor ei, ar trebui să continue să privească ceea ce privește toată lumea. Nu, ei trebuiau să se-ntoarcă întotdeauna către altceva. De aceea apelează invariabil la facultăți de viziune diferite de cele pe care noi le exersăm zilnic în cunoașterea lumii exterioare și a noastră însine.

Kant considera că metafizica e imposibilă tocmai întrucît contesta existența acestor facultăți transcendente. Una dintre cele mai importante și mai profunde dintre ideile *Criticii Rațiunii Pure* este următoarea: metafizica, dacă este posibilă, este posibilă doar printr-o viziune, nicidecum printr-o dialectică. Dialectica ne conduce la filosofii opuse; ea demonstrează la fel de bine și teza, și antiteza antinomiilor. Doar o intuiție superioară (numită de Kant intuiție „intelectuală") adică o *percepție* a realității metafizice permite constituirea metafizicii ca atare. Astfel, cel mai clar rezultat al *Criticii* kantiene este de a arăta că nu vom putea pătrunde într-un dincolo al acestei lumi decît prin viziune, că-n acest domeniu o doctrină nu are valoare decît prin percepția pe care o conține. Luați această percepție, analizați-o, recompuneți-o, întoarceți-o pe toate părțile, supuneți-o celor mai subtile operațiuni ale alchimiei intelectuale și veți vedea că în creuzet vă va rămîne în final exact ceea ce ați pus dintru început acolo. Veți afla exact atîta viziune cîtă ați introdus; raționamentul nu vă va ajuta să faceți nici măcar un pas *dincolo* de ceea ce ați perceput la început. Iată ce a pus în evidență Kant; și după opinia mea acesta e cel mai mare serviciu pe care l-a putut face filosofiei speculative. El a stabilit definitiv că metafizica nu e posibilă decît printr-un efort al intuiției. – Numai că, după ce-a dovedit că intuiția e singura capabilă să ne dea o metafizică, a adăugat: această intuiție este imposibilă.

De ce o considera imposibilă? Tocmai pentru că își reprezenta o astfel de viziune – și anume o viziune a realității „în sine" – așa cum și-o reprezentase și Plotin la vremea lui, cum și-au reprezentat-o în genere toți cei care-au făcut apel la intuiția metafizică. Toți au

văzut în ea o facultate de cunoaștere radical diferită de conștiință și de simțuri, orientată chiar într-o direcție inversă. Toți au crezut că a te detașa de viața practică însemna a-i întoarce spatele. De ce-au crezut una ca asta? Și de ce Kant, adversarul lor, le-a împărtășit eroarea? De ce-au judecat cu toții așa, chit c-au ajuns la concluzii diferite, unii construind o metafizică, iar alții declarînd-o imposibilă? Au crezut ceea ce-au crezut pentru că simțurile și conștiința, așa cum funcționează ele în viața noastră de toate zilele, ne-ar face să sesizăm în mod direct mișcarea. Au crezut că prin simțurile și conștiința ce-ar lucra cum lucrează ele de obicei, am întrezări în mod real schimbarea din noi și din lucruri. Prin urmare, așa cum inevitabil decurge din datele obișnuite ale simțurilor și ale conștiinței ajungem, în ordinea speculației, la contradicții insolubile. Prin urmare, filosofii au conchis că aceste contradicții sînt inerente schimbării însăși și că pentru a se sustrage contradicției trebuie să iasă din sfera schimbării și să se-nalțe deasupra Timpului. Acesta este temeiul gîndului metafizicienilor precum și al celor care, alături de Kant, neagă posibilitatea metafizicii.

În ultimă instanță, metafizica s-a născut din argumentele lui Zenon din Elea referitoare la schimbare și mișcare. Zenon e cel care, atrăgînd atenția asupra absurdității a ceea ce numea el mișcare și schimbare, a determinat filosofii – pe Platon în special – să caute realitatea coerentă și adevărată în ceea ce nu se schimbă. La rîndul său, Kant a crezut că simțurile și conștiința se exersează într-un Timp veritabil, adică într-un Timp care se schimbă neîncetat, într-o durată care durează, dîndu-și seama, pe de altă parte, și de relativitatea datelor uzuale ale simțurilor și conștiinței (relativitate căreia Kant i-a pus capăt înaintea punctului transcendent final al efortului său). Tocmai de aceea el a considerat că în lipsa unei viziuni, alta decît cea a simțurilor și conștiinței – viziune a cărei urmă n-a aflat-o deloc la om – metafizica este absolut imposibilă.

Dar dac-am putea stabili că ceea ce a fost considerat, mai întîi de către Zenon și apoi de alți metafizicieni, drept mișcare și schimbare, nu este nici schimbare și nici mișcare, că ei au reținut din schimbare ceea ce nu se schimbă și din mișcare, ceea ce nu se mișcă, că au luat drept percepția imediată și completă a schimbării și mișcării o cristalizare a acestei percepții, o solidificare a ei orientată în scop practic; – și dacă, pe de altă parte, am putea arăta că ceea

ce Kant a considerat drept timpul însuși este în fapt un timp care nici nu curge, nici nu se schimbă și nici nu durează; – atunci, pentru a ne sustrage contradicțiilor de felul celor semnalate de Zenon și pentru a desface cunoașterea cotidiană din relativitatea de care Kant o credea afectată, nu ar mai fi cazul să ieșim din timp (căci am ieșit deja!), nici să ne desprindem de schimbare (ne-am desprins deja prea mult chiar!); ci ar trebui, din contra, să captăm durata și schimbarea în mobilitatea lor originară. Și vom vedea atunci năruindu-se mai mult decît o dificultate, dispărînd mai mult decît o problemă; căci prin extensiunea și revigorarea facultății de percepție vom putea poate (deși încă nu este momentul să ne ridicăm la așa înălțimi) să restabilim continuitatea în ansamblul cunoștințelor noastre, o continuitate care nu ar mai fi ipotetică și construită, ci experimentată și trăită printr-o prelungire a intuiției realizată de cîteva suflete privilegiate. Este oare posibilă o astfel de muncă? Vom încerca să aflăm împreună în următoarea conferință, cel puțin în ceea ce privește cunoașterea mediului înconjurător.

Conferința a doua

Ieri mi-ați acordat atîta atenție, încît nu trebuie să vă mire faptul că sînt tentat să abuzez și astăzi de bună-voința dumneavoastră. Am să vă rog să faceți un efort oarecum dureros pentru a îndepărta cîteva dintre schemele artificiale ce se interpun de obicei între noi și realitate. Este vorba de renunțarea la anumite deprinderi de gîndire, despre faptul de a ne da seama care dintre acestea ne-au devenit co-naturale. Trebuie să revenim la percepția directă a schimbării și mobilității. Iată un prim rezultat al acestor eforturi. *Ne vom reprezenta orice schimbare, orice mișcare, ca fiind absolut indivizibile.*

Să-ncepem cu mișcarea. Mîna mea se află în punctul A. O mut în punctul B, parcurgînd intervalul AB. Afirm că mișcarea din punctul A în punctul B este ceva simplu.

Dar este o senzație imediată, pe care o încearcă fiecare dintre noi. Neîndoielnic că-n vreme ce ne mișcăm mîna din A în B ne

spunem că am putea-o opri într-un punct intermediar, dar atunci n-am mai avea de-a face cu o aceeași mișcare. N-ar mai exista o mișcare unică de la A la B; ar exista, prin ipoteză, două mișcări, cu un interval de oprire. Nici dinlăuntru, prin simțul muscular, și nici din afară, prin vedere, n-am mai avea o aceeași percepție. Dar dacă lăsăm mișcarea dintre A și B așa cum este ea, o simțim indivizibilă și, prin urmare, va trebui s-o declarăm ca atare.

E drept că, privindu-mi mîna deplasîndu-se dinspre A spre B și descriind intervalul AB, îmi spun în sinea mea: „intervalul AB se poate diviza în cîte părți vreau, deci și mișcarea din A în B se poate diviza în cîte părți doresc, de vreme ce această mișcare se aplică acestui interval". Sau: „în fiece moment al traiectoriei sale, mobilul trece printr-un anume punct; în consecință, în mișcare am putea distinge cîte etape dorim, mișcarea fiind infinit divizibilă!" Dar haideți să ne gîndim o clipă. Cum ar putea mișcarea să se *aplice peste* un spațiu pe care-l parcurge? cum ar putea coincide mișcătorul cu nemișcatul? cum *va fi* obiectul care se mișcă într-un punct anume al traiectoriei sale? Da, *trece* pe-acolo sau, cu alte cuvinte, *ar putea fi în respectivul punct*. Va fi acolo doar dacă se va opri acolo; dar dacă s-ar opri, n-am mai avea de-a face cu o aceeași mișcare. Cînd nu există oprire pe traiectorie, aceasta e întotdeauna parcursă dintr-un singur salt. Saltul poate dura cîteva secunde, zile, luni sau chiar ani: nu are nici o importanță. Căci unic fiind, nu poate fi descompus. Numai că traiectul o dată efectuat, și cum traiectoria este spațiu iar spațiul este indefinit divizibil, ne închipuim că mișcarea însăși ar fi indefinit divizibilă. Ne place să ne-nchipuim astfel pentru că într-o mișcare nu ne interesează schimbarea de poziție, ci poziția însăși, cea pe care tocmai mobilul a părăsit-o, cea în care va ajunge, cea în care-ar fi ajuns dacă s-ar fi oprit pe traseu. Avem nevoie de imobilitate, și cu cît reușim mai bine să ne reprezentăm mișcarea drept suprapusă imobilității punctelor spațiului pe care-l parcurge, cu atît ni se pare că o înțelegem mai bine. De fapt, nici nu există imobilitate veritabilă, prin aceasta înțelegînd o deplină absență a mișcării. Mișcarea este realitatea însăși, și ceea ce-am putea numi imobilitate este o anumită stare de lucruri analogă celei ce se produce cînd două trenuri merg cu o aceeași viteză, pe două căi paralele: fiecare dintre cele două trenuri este imobil pentru călătorii din celălalt. Numai că o asemenea situație, care, la drept vorbind, este

excepțională, ni se pare a fi situația obișnuită și normală pentru că ea ne permite să acționăm asupra lucrurilor, permițînd totodată și lucrurilor să acționeze asupra noastră. Călătorii din cele două trenuri nu-și pot da mîna pe fereastră, nu pot sporovăi decît dacă sînt „nemișcați", adică dacă merg în același sens și cu aceeași viteză. Pentru că acțiunea noastră are nevoie de „ imobilitate", o erijăm pe aceasta din urmă în realitate, facem din ea un absolut și vedem în mișcare ceva ce i se adaugă din exterior. Nimic mai legitim în practică! Dar cînd transportăm această deprindere de gîndire în domeniul speculației, abordăm în mod greșit adevărata realitate, creăm cu inima ușoară probleme insolubile și închidem ochii la tot ce are realul mai viu.

Nu este nevoie să vă reamintesc argumentele lui Zenon din Elea. Toate presupun confuzia dintre mișcare și spațiul parcurs sau cel puțin convingerea că putem trata mișcarea așa cum tratăm spațiul, divizînd-o fără a ține seama de articulațiile ei. Și spunem că Ahile nu va ajunge niciodată broasca pentru că pînă în momentul în care el va atinge punctul în care fusese broasca, aceasta va fi avut deja vreme să-l depășească, și așa mai departe, la nesfîrșit. Filosofii au respins acest argument în mai multe moduri, dar în moduri așa de diferite, încît fiece refutație refuză celorlalte dreptul de a se crede definitive. Ar fi existat totuși o modalitate mai simplă de a transa dificultățile, anume întrebîndu-l pe Ahile. Căci, de vreme ce Ahile sfîrșește prin a ajunge broasca din urmă și chiar prin a o depăși, trebuie să știe mai bine decît oricine cum stau lucrurile. Filosoful antic ce demonstra realitatea mișcării mergînd nu se înșela: singura lui greșeală a fost aceea c-a săvîrșit doar gestul, fără nici un alt comentariu. Să-i cerem lui Ahile să-și comenteze cursa: iată ce ne-ar răspunde fără doar și poate. „Zenon vrea să ajung din punctul în care mă aflu, în punctul pe care broasca tocmai l-a părăsit și de acolo, în următorul punct părăsit de ea și așa mai departe, etc; așa procedează ca să mă facă să alerg. Dar eu cînd fug judec altfel. Fac un prim pas, apoi al doilea și așa mai departe: în cele din urmă, după un anumit număr de pași, fac un ultim pas prin care depășesc broasca țestoasă. Săvîrșesc astfel o serie de acte indivizibile. Cursa mea este seria acestor acte. Puteți distinge-n cadrul ei tot atîtea părți cîți pași am făcut eu. Dar nu aveți dreptul să o dezarticulați conform unei alte legi, nici să presupuneți că ar fi articulată în altă manieră.

A proceda asemenea lui Zenon înseamnă a admite că întreaga mea cursă poate fi descompusă arbitrar, asemenea spațiului parcurs; înseamnă a crede că traiectul se suprapune traiectoriei; înseamnă a face să coincidă, a confunda deci, mișcarea cu imobilitatea."

Dar tocmai în aceasta și constă metoda noastră obișnuită. Raționăm asupra mișcării ca și cum ar fi făcută din imobilități și, cînd o privim mai îndeaproape, tot cu imobilități o reconstituim. Pentru noi, mișcarea e o poziție, apoi o poziție nouă și tot așa, la nesfîrșit. E drept, ne gîndim că ar trebui să mai fie și altceva și că de la o poziție la alta există *trecerea* prin care este străbătut intervalul. Însă de-ndată ce ne fixăm atenția asupra trecerii, o transformăm rapid într-o serie de poziții, deși recunoaștem totuși că între două poziții succesive trebuie să presupunem existența unei treceri. Dar amînăm la nesfîrșit momentul analizării trecerii acesteia. Admitem că există, îi dăm un nume și ne declarăm mulțumiți: o dată aranjate lucrurile în partea asta, ne-ntoarcem către poziții și preferăm să nu mai avem de-a face decît cu ele. Ne temem instinctiv de dificultățile pe care le-ar întîmpina gîndirea în fața unei viziuni ce-ar prezenta mișcarea sub aspectul ei de mișcare; și avem dreptate, de vreme ce noi însine am încărcat mișcarea cu imobilități. Dacă mișcarea nu e totul, înseamnă că nu e nimic; și dacă am început prin a stabili că imobilitatea poate fi o realitate, mișcarea ne va aluneca printre degete exact cînd credem c-am prins-o mai bine.

Am vorbit despre mișcare; dar aceleași lucruri le-aș putea spune și despre orice altă schimbare. Orice schimbare reală este o schimbare indivizibilă. Ne place să o tratăm ca pe o serie de stări distincte ce s-ar alinia cumva în timp. Și e și firesc să fie așa. Dacă schimbarea e continuă și în noi, și în alte lucruri, pentru ca această neîntreruptă schimbare pe care fiecare dintre noi o numește „eu" să poată acționa asupra schimbării neîntrerupte numite „lucru", trebuie ca cele două schimbări să fie, una în raport cu cealaltă, într-o situație analogă celor două trenuri despre care aminteam mai sus. Spunem, de pildă, că un obiect își schimbă culoarea și că aici schimbarea constă într-o serie de nuanțe care-ar fi elementele constitutive ale schimbării dar care, ele însele, nu se vor schimba. Să nu uităm însă că în fiecare nuanță există, în mod obiectiv, o oscilație infinit de rapidă și care este schimbarea însăși. Și, pe de altă parte, percepția noastră asupra schimbării, în ceea ce are ea

subiectiv, nu este decît un aspect izolat, abstract, al stării generale a persoanei noastre care, global vorbind, se schimbă neîncetat, la respectiva schimbare participînd și acea percepție așa-zis invariabilă. De fapt, nu există percepție care să nu se modifice în fiece clipă. Astfel încît culoarea, considerată în exteriorul nostru, este mobilitatea însăși, propria noastră persoană fiind tot mobilitate. Dar întreg mecanismul nostru de percepție a lucrurilor, precum și cel de acțiune asupra lucrurilor a fost reglat în așa fel încît să stabilească între mobilitatea exterioară și mobilitatea interioară o situație comparabilă cu cea a celor două trenuri, – mai complicată, desigur, dar de același gen: cînd cele două schimbări, cea a obiectului și cea a subiectului, au loc în condiții particulare, suscită aparența particulară a ceea ce numim îndeobște „stare". Și o dată intrată în posesia „stărilor", mintea recompune cu ele schimbarea. Repet, nimic mai firesc: împărțirea schimbării în stări ne dă posibilitatea să acționăm asupra lucrurilor și, practic vorbind, e mai util să ne interesăm de stări decît de schimbarea însăși. Dar ceea ce favorizează acțiunea va fi mortal pentru speculație. Închipuiți-vă că o schimbare ar fi cu adevărat compusă din stări: în tot aceeași clipă veți vedea ivindu-se o serie-ntreagă de probleme metafizice insolubile. Dar toate vizează doar aparențele. Ceea ce înseamnă că ați închis ochii la adevărata realitate.

Nu voi mai insista asupra acestui punct. Faceți, fiecare, această experiență, acordați-vă șansa unei viziuni directe asupra unei schimbări, a unei mișcări: veți avea sentimentul indivizibilității absolute. Iată-ne ajunși la cel de-al doilea punct, extrem de apropiat de primul. *Schimbări există, dar sub schimbare nu aflăm lucruri care se schimbă: schimbarea nu are nevoie de un suport. Există și mișcări, însă nu și obiecte inerte, invariabile, care se mișcă: mișcarea nu implică un mobil.*[1]

Ne vine greu să ne reprezentăm astfel lucrurile, pentru că simțul prin excelență este cel al vederii, iar ochiul a căpătat deprinderea să decupeze din ansamblul cîmpului vizual, figuri relativ invariabile, despre care se presupune că se deplasează fără a se deforma; prin urmare, mișcarea s-ar suprapune mobilului în forma unui accident. În fond, este cît se poate de util să ai de-a face, în viața de zi cu zi, cu obiecte stabile și oarecum responsabile, cărora să li te poți adresa asemenea unor persoane. Simțul vederii face-n așa fel încît abordează lucrurile exact din această perspectivă: luminător

al celor obscure, el pregătește acțiunea asupra lumii exterioare. Dar deja adresîndu-ne simțului auzului, vom întîmpina mai puține greutăți în perceperea schimbării și mișcării ca realități independente. Să ascultăm o melodie, să ne lăsăm legănați de ea: nu-i așa că avem percepția clară a unei mișcări care nu este legată de nici un mobil, a unei schimbări în sine, fără ceva anume care să se schimbe? Schimbarea își este suficientă sieși, ea este lucrul însuși. Oricîtă vreme ar dura, este indivizibilă; dacă melodia s-ar opri mai devreme, nu ar mai fi aceeași masă sonoră; ar fi alta, dar tot indivizibilă și ea. Avem, desigur, tendința de a o diviza și de a ne-o reprezenta nu drept neîntreruptă continuitate a melodiei, ci ca pe o juxtapunere de note distincte. Dar de ce? Pentru că ne gîndim la seria discontinuă de eforturi depuse pentru a recompune cu aproximație sunetul auzit, cîntînd noi înșine și, de asemenea, pentru că percepția auditivă a căpătat deprinderea de a se impregna cu imagini vizuale. Așa că ascultăm o melodie prin intermediul viziunii unui dirijor ce-și privește partitura. Ne reprezentăm note juxtapuse altor note pe o foaie imaginară de hîrtie. Ne gîndim la un pian la care-am cînta, la arcușul care se mișcă cu regularitate, la muzicianul care, alături de alții, își aduce și el obolul. Să facem abstracție de imaginile spațiale: rămîne schimbarea pură, suficientă sieși, deloc divizată, deloc atașată de un „lucru" care se schimbă.

Să ne-ntoarcem la vedere. Fixîndu-ne și mai bine atenția, ne dăm seama că în situația de mai sus o aceeași mișcare nu are nevoie de un vehicol, iar schimbarea – de o substanță, în accepția curentă a termenului. Deja știința fizicii sugerează o astfel de viziune asupra lucrurilor materiale. Cu cît progresează mai mult, cu atît dizolvă materia în acțiuni ce se desfășoară în spațiu, în mișcări ce fug de ici-dincolo asemenea unor ușoare freamăte, în așa fel încît mobilitatea devine realitatea însăși. Se-nțelege că știința începe prin a asigura un suport mobilității. Dar, pe măsură ce ea avansează, suportul dă-napoi: masele se pulverizează în molecule, moleculele în atomi, atomii în electroni sau corpusculi. În cele din urmă, suportul destinat mobilității se dovedește a fi doar o schemă comodă, – o simplă concesie pe care savantul o face obișnuințelor imaginației vizuale. Însă nu-i deloc necesar să mergem atît de departe. Ce este „mobilul" căruia vederea îi atașează mișcarea, asemenea unui vehicol? E doar o pată colorată despre care știm că se reduce, în ea însăși, la o serie de oscilații

extrem de rapide. Pretinsa mișcare a unui lucru nu este, în realitate, decît mișcarea mișcărilor.

Dar nicăieri *substanțialitatea* mișcării nu este atît de vizibilă, de palpabilă, ca în domeniul vieții interioare. Dificultățile și contradicțiile de tot felul la care-au ajuns teoriile personalității se trag din faptul că, pe de o parte, ne-am închipuit că o serie de stări succesive, psihologic distincte și invariabile ar produce, prin chiar succesiunea lor, variațiile eului, iar pe de altă parte – un eu nu mai puțin invariabil ce le-ar servi drept suport. Cum s-ar putea întîlni însă unitatea și multiplicitatea aceasta? Și cum, fără a dura nici una, nici cealaltă – prima pentru că schimbarea este ceva ce i s-ar suprapune, iar a doua pentru că e făcută din elemente care nu se schimbă – s-ar putea constitui într-un eu care durează? Adevărul este că nu există nici un substrat rigid, imuabil, și nici stări distincte care se preumblă asemenea actorilor pe o scenă. Există doar melodia continuă a vieții noastre interioare, melodie ce se continuă și se va continua, indivizibilă, de la începutul și pînă la sfîrșitul existenței noastre conștiente. Tocmai în aceasta constă personalitatea.

Continuitatea indivizibilă a schimbării constituie durata reală. Nu pot intra acum într-o analiză amănunțită a acestei probleme pe care am prezentat-o în alte scrieri. Mă voi mulțumi să răspund celor ce văd în durata „reală" nu știu ce dat inefabil și misterios că ea este cel mai limpede lucru din lume: *durata reală* este ceea ce a fost întotdeauna *timpul*, dar timpul perceput ca indivizibil. N-aș putea contesta faptul că timpul implică succesiunea. În schimb, nu voi putea accepta ideea că succesiunea se prezintă conștiinței noastre în primul rînd ca distincția dintre un „înainte" și un „după" juxtapuse. Cînd ascultăm o melodie, resimțim cea mai pură impresie cît se poate de îndepărtată de cea de simultaneitate – și, cu toate acestea, însăși continuitatea melodiei și imposibilitatea descompunerii ei ne produc o atare impresie. Dacă o decupăm în note distincte, în cîți „înainte" și „după" dorim, înseamnă că am amestecat în ea imagini spațiale și am impregnat succesiunea cu simultaneitate; căci numai și numai în spațiu există distincția netă între părți exterioare unele altora. Recunosc că de obicei ne plasăm în timpul spațializat. Nu avem nici un interes să ascultăm zumzăitul neîntrerupt al vieții profunde. Și totuși acolo se află durata reală. Datorită ei schimbările mai mult

sau mai puțin lungi la care asistăm, din noi ori din lumea exterioară, își află loc în unul și același timp.

Astfel, fie că-i vorba de în afară ori înlăuntru, despre noi sau despre lucruri, realitatea este mobilitatea însăși. Asta doream să spun cînd notam că există schimbare, nu și lucruri care se schimbă.

Dinaintea spectacolului mobilității universale, se poate ca pe unii dintre noi să-i apuce amețeala. Au fost obișnuiți cu pămîntul stabil; nu pot face ușor față ruliului și tangajului. Le trebuie puncte „fixe" de care să-și agațe gîndirea și existența. Consideră că, dacă totul trece, nu există nimic; și dacă realitatea este mobilitate, atunci ea deja nu mai este în clipa-n care o gîndim, se sustrage gîndirii. Lumea materială, spun ei, se va dizolva, iar spiritul se va îneca în torentul năvalnic al lucrurilor. – Să stea liniștiți! Dacă vor accepta să privească direct schimbarea, fără nici un văl interpus, o vor vedea drept ceea ce este mai substanțial, mai durabil în lume. Soliditatea ei este infinit superioară celei a unei fixități, care nu-i decît o înșiruire efemeră de mobilități. Ajung, astfel, la cel de-al treilea punct asupra căruia doream să vă atrag atenția. Dacă schimbarea este reală și chiar constitutivă realității, va trebui să abordăm trecutul în cu totul alt mod decît am fost obișnuiți s-o facem prin filosofie și limbaj. Ne-am obișnuit să ne reprezentăm trecutul drept ceva inexistent, iar filosofii n-au făcut decît să-ncurajeze această tendință naturală. Și pentru ei, și pentru noi, doar prezentul există prin el însuși; dacă supraviețuiește cîte ceva din trecut, nu se întîmplă astfel decît datorită ajutorului prezentului, un fel de milă a acestuia față de trecut sau, cu alte cuvinte și renunțînd la metafore, prin intervenția unei funcții particulare numite memorie, al cărui rol ar fi de a conserva în mod excepțional cutare sau cutare fragment al trecutului, înmagazinîndu-l într-un fel de cutie. – Eroare profundă! da, de acord, eroare utilă, chiar necesară acțiunii, dar mortală pentru speculație. În ea aflăm, închise *„in a nutshell"* (în engleză în original; „într-o coajă de nucă" – n.t.) cum se spune la dumneavoastră, majoritatea iluziilor ce pot vicia gîndirea filosofică.

Să zăbovim nițel asupra acestui „prezent", care-ar fi singurul existent. Ce este, la drept vorbind, prezentul? E vorba despre clipa actuală – adică clipa matematică anume în care punctul matematic s-ar afla pe o linie –, deci este clar că o atare clipă este o abstracție pură, o închipuire a spiritului, și care n-ar putea avea existență reală.

Niciodată nu veți putea fabrica timpul cu clipe de genul ăsta, le fel cum nici nu veți putea compune o linie cu puncte matematice. Chiar dacă am presupune totuși că ea există, cum ar putea exista o clipă anterioară celei avute în atenție? Cele două clipe nu pot fi separate printr-un interval temporal pentru că, prin ipoteză, ați redus timpul la o juxtapunere de clipe. Ele nu vor fi separate prin nimic și, în consecință, vor fi una și aceeași: două puncte matematice care se ating, se confundă. Să lăsăm la o parte subtilitățile. Conștiința ne spune că, atunci cînd vorbim despre prezent, ne gîndim la un anumit interval al duratei. Care durată? Imposibil s-o fixăm cu exactitate; e ceva îndeajuns de vag. În clipa asta, prezentul meu este fraza pe care tocmai o pronunț. Dar este astfel pentru că eu doresc să limitez cîmpul atenției mele la această frază. Atenția este ceva ce poate fi întins ori comprimat, în felul intervalului dintre două puncte ale unui compas. Deocamdată, punctele se-ndepărtează suficient de mult pentru a atinge exact începutul și sfîrșitul frazei mele. Dar dacă aș avea chef să le-ndepărtez și mai mult, atunci prezentul meu ar cuprinde, în afara ultimei frazei, și pe cea care-a precedat-o; ar fi suficient să adopt o altă punctuație. Să mergem mai departe: o atenție indefinit extensibilă și-ar fixa privirea atît asupra frazei precedente, asupra tuturor frazelor anterioare ale conferinței, cît și asupra tuturor evenimentelor ce-au precedat conferința, deci asupra unui fragment destul de mare din ceea ce numim trecutul nostru. Distincția pe care-o practicăm între prezent și trecut este, prin urmare, dacă nu arbitrară, cel puțin relativă la întinderea cîmpului pe care-l poate cuprinde atenția la viață. „Prezentul" ocupă exact atîta loc cît ocupă acest efort. De îndată ce atenția particulară părăsește lucrul pe care-l fixa, respectivul lucru abandonat al prezentului devine, *ipso facto*, obiect al trecutului. Într-un cuvînt, prezentul cade în trecut imediat ce încetăm să-i atribuim un interes actual. Se întîmplă cu prezentul indivizilor la fel ca și cu cel al națiunilor; un eveniment aparține trecutului și intră în istorie atunci cînd nu mai interesează direct politica zilei și poate fi neglijat fără ca afacerile să aibă de suferit. Atîta vreme cît acțiunea sa se face simțită, el aderă la viața națiuni și îi rămîne prezent.

Prin urmare, nimic nu ne împiedică să împingem îndărăt atît cît voim linia de separare între prezent și trecut. O atenție la viață

suficient de puternică şi suficient de desprinsă de orice interes practic ar îmbrăţişa astfel într-un prezent indivizibil întreaga istorie trecută a persoanei conştiente – nu ca pe ceva momentan, nu ca pe-un ansamblu de părţi simultane, ci drept ceva continuu prezent şi-n egală măsură continuu mişcător. Aşa se-ntîmplă, repet, cu melodia pe care-o percepem indivizibilă şi care, de la un cap la altul, constituie – lărgind sensul cuvîntului – un prezent perpetuu, deşi perpetuitatea aceasta nu are nimic comun cu imutabilitatea, la fel cum nici indivizibilitatea nu se aseamănă cu instantaneitatea. E vorba despre un prezent care durează.

Aceasta nu-i o simplă ipoteză. În cazuri excepţionale, se-ntîmplă ca atenţia să renunţe brusc la interesul faţă de viaţă: tot în acea clipă, ca prin farmec, trecutul redevine prezent. Persoanelor cărora le răsare dinainte, pe neaşteptate, pericolul morţii, alpinistul ce alunecă în fundul prăpastiei, înecaţii şi spînzuraţii de pildă, suferă uneori o conversiune bruscă a atenţiei – un fel de schimbare de orientare a conştiinţei care, pînă atunci întoarsă spre viitor şi absorbită de necesităţile acţiunii, se dezinteresează dintr-o dată de toate acestea. Fapt suficient pentru ca mii şi mii de detalii „uitate" să fie rememorate, pentru ca întreaga istorie a persoanei să se desfăşoare dinaintea ei într-o vastă frescă mişcătoare.

Memoria nu are nevoie de explicaţie. Sau, mai curînd, nu există o facultate specială al cărei rol ar fi de a reţine trecutul pentru a-l deşerta mai apoi în prezent. Trecutul se conservă singur, automat. Sigur că dacă închidem ochii la indivizibilitatea schimbării, la faptul că cel mai îndepărtat trecut aderă la prezent şi, împreună cu el, se constituie într-o singură şi aceeaşi schimbare neîntreruptă, ni se pare că trecutul ţine în chip firesc de cele abolite, iar conservarea sa este ceva ieşit din comun. Atunci ne credem obligaţi să ne închipuim un aparat a cărui funcţie va fi înregistrarea părţilor trecutului susceptibile de a reapare dinaintea conştiinţei. Dar dacă ţinem seama de continuitatea vieţii interioare şi, în consecinţă, de indivizibilitatea ei, nu se mai pune problema explicării conservării trecutului ci, din contră, a aparentei lui aboliri. Nu vom mai avea a da seama de amintire, ci de uitare. Explicaţia o vom afla în structura creierului. Natura a inventat un mecanism pentru a ne canaliza atenţia în direcţia viitorului, pentru a o deturna de la trecut – adică de la acea parte a istoriei noastre care nu interesează acţiunea prezentă – şi, cel mult pentru a-i aduce,

în formă de „amintiri", cutare sau cutare simplificare a experienţelor anterioare, destinate să completeze experienţa momentului; în aceasta constă aici funcţia creierului. Nu putem aborda acum o discuţie referitoare la teoria ce pretinde că creierul foloseşte la conservarea trecutului, că el înmagazinează amintirile ca pe-un fel de clişee fotografice pe care le vom putea folosi mai apoi, ca pe nişte fonograme destinate să devină sunete. Am examinat această teză în alt loc. În mare măsură, doctrina a fost inspirată de o anumită metafizică ce impregnează psihologia şi psiho-fiziologia contemporană şi pe care-o acceptăm în mod firesc: de aici, aparenta ei claritate. Dar, pe măsură ce-o analizăm mai îndeaproape, vedem cum încep să-şi facă loc dificultăţile şi imposibilităţile. Să luăm cazul cel mai favorabil acestei teze, cazul obiectului material ce face o anume impresie asupra ochiului, lăsîndu-ne în minte o amintire vizuală.Ce ar fi amintirea dac-ar rezulta în mod real din fixarea impresiei primite de către ochi, în creier? Printr-o cît de mică mişcare a obiectului, a ochiului, obţinem nu o imagine, ci zeci, sute, mii e imagini, la fel de multe sau mai multe chiar decît pe o peliculă cinematografică. Oricît de puţină vreme am privi obiectul, o dată ce l-am revedea în momente diferite am obţine milioane de imagini diferite de-ale lui. Şi n-am luat în discuţie decît cel mai simplu caz! – Închipuiţi-vă toate aceste imagini înmagazinate; la ce ne vor folosi? pe care din ele o vom utiliza? – Să admitem chiar că am avea motive să alegem una dintre ele; dar de ce şi cum o vom arunca îndărăt în trecut? – Să trecem şi de aceste dificultăţi. Cum se vor explica acum toate maladiile memorici? În acele boli ce corespund unor leziuni locale ale creierului, adică în afazii, leziunea psihologică constă mai puţin într-o abolire a amintirilor. cît într-o neputinţă de a ţi le aminti. Un efort, o emoţie pot readuce brusc în conştiinţă cuvinte pe care le credeam pierdute definitiv. Faptele de mai sus, alături de multe altele, concură în a dovedi că creierul foloseşte aici la a alege date din trecut, la a-l diminua, a-l simplifica, a-l utiliza, nicidecum la a-l conserva. Nu am înfîmpina nici o greutate într-o astfel de abordare a lucrurilor dacă n-am fi contractat deprinderea de a crede că trecutul este abolit. Atunci, reapariţia sa parţială are efectul unui eveniment extraordinar ce reclamă o explicaţie. Şi de aceea ne imaginăm că-n creier s-ar afla, presărate ici şi colo, cutii cu amintiri în care s-ar conserva fragmente din trecut – creierul

conservîndu-se, de altfel, el însuşi. De parcă n-ar fi mai simplu să îndepărtăm dificultăţile, luminînd adevărata problemă! Ca şi cum, stabilind că materia cerebrală se conservă prin timp sau, mai general, că orice materie durează, nu i-am atribui, în fapt, exact acea memorie pe care pretindem a o explica prin ea! Orice am face, chiar dac-am presupune că creierul înmagazinează amintiri, tot nu ne putem sustrage concluziei că trecutul se poate conserva singur, automat.

Nu numai trecutul nostru, dar şi trecutul oricărei schimbări – doar dacă, totuşi, nu-i vorba de o unică schimbare şi, prin aceasta, indivizibilă: conservarea trecutului în prezent nu este altceva decît indivizibilitatea schimbării. E drept că, pentru schimbările care se împlinesc în afară, nu ştim aproape niciodată dacă avem de-a face cu o unică schimbare sau cu un compus de mai multe mişcări între care se intercalează opriri (oprirea fiind întotdeauna relativă). Ar trebui să fim interiori fiinţelor şi lucrurilor, aşa cum sîntem pentru noi înşine, pentru a ne putea pronunţa. Dar nu acest lucru este important. E suficient să te fi convins o dată pentru totdeauna că realitatea este schimbare, că schimbarea este indivizibilă şi că, în cadrul schimbării indivizibile, trecutul face corp comun cu prezentul.

Să ne lăsăm pătrunşi de acest adevăr şi vom vedea cum se năruie şi se evaporă multe dintre enigmele filosofice. Unele vechi probleme, cea a substanţei, de pildă, ori cea a schimbării şi a raportului dintre ele, pur şi simplu nu se vor mai pune. Toate dificultăţile clădite în jurul acestor puncte – dificultăţi care, încetul cu încetul, au împins substanţa în domeniul incognoscibilului – se datorau faptului că refuzam să acceptăm indivizibilitatea schimbării. Dacă schimbarea, care este în mod evident constitutivă oricăreia dintre experienţele noastre, este acel lucru fugitiv despre care-au vorbit majoritatea filosofilor, dacă nu vedem în ea decît pulberea stărilor ce-nlocuiesc alte stări, vom fi obligaţi să restabilim continuitatea acestor stări printr-o legătură artificială. Dar substratul imobil al mobilităţii, neputînd avea nici unul dintre atributele de noi cunoscute – pentru că toate sînt schimbări – se îndepărtează pe măsură ce încercăm să ne apropiem de el: este la fel de insesizabil ca şi fantoma schimbării pe care trebuia să o fixeze. Din contra, eu vă propun să facem efortul de a percepe schimbarea aşa cum este ea, în indivizibilitatea ei naturală: vom vedea că e însăşi substanţa lucrurilor. Iar acum nici mişcarea nu ne va mai apare în forma vagă ce-o făcea

insesizabilă pentru gîndire, nici substanţa – cu imuabilitatea ce-o făcea inaccesibilă experienţei. Instabilitatea radicală şi imuabilitatea absolută nu sînt decît perspective abstracte, luate din exterior, asupra continuităţii schimbării reale, abstracţii pe care spiritul le ipostaziază mai apoi în *stări* multiple pe de o parte, şi în *lucru* sau substanţă, pe de altă parte. Dificultăţile ridicate de antici în jurul problemei mişcării şi de moderni – în jurul problemei substanţei, dispar pe rînd, cele din urmă pentru că substanţa este mişcare şi schimbare, iar cele dintîi – pentru că mişcarea şi schimbarea sînt substanţiale.

În timp ce se risipesc obscurităţile teoretice, întrezărim şi soluţiile unor probleme considerate insolubile. Discuţiile relative la liberul arbitru iau sfîrşit dacă ne percepem pe noi înşine acolo unde sîntem în mod real, într-o durată concretă; ideea de determinare necesară îşi pierde orice semnificaţie, întrucît trecutul face corp comun cu prezentul şi crează neîncetat, alături de el, ceva nou – fie chiar şi prin simplul fapt de a se fi suprapus prezentului. Relaţia omului cu universul va deveni susceptibilă de o aprofundare graduală dacă vom ţine seama de adevărata natură a *stărilor, a calităţilor,* de tot ceea ce ni se prezintă în forma unei aparente stabilităţi. Într-un astfel de caz, obiectul şi subiectul trebuie să fie, unul în raport cu celălalt, într-o situaţie analogă cu cea a trenurilor despre care vorbeam la început: o anumită reglare a mobilităţii asupra mobilităţii produce efectul imobilităţii. Să ne lăsăm pătrunşi deci de această idee, fără a pierde niciodată din vedere relaţia particulară dintre obiect şi subiect, relaţie ce se traduce printr-o viziune statică a lucrurilor: tot ceea ce experienţa ne va învăţa despre un lucru anume, va spori cu cunoştinţele pe care deja le avem despre un altul, iar lumina pe care-o primeşte cel din urmă va putea lumina, la rîndul ei, pe cel dintîi.

Dar, după cum anunţam de la-nceput, nu numai speculaţia pură va beneficia de viziunea devenirii universale. O putem introduce în viaţa de zi cu zi şi, prin ea, să obţinem de la filosofie satisfacţii analoge cu cele ale artelor, dar mai frecvente, mai continue, mai accesibile majorităţii oamenilor. Asta ne face să descoperim în lucruri mai multe calităţi, mai multe nuanţe decît întrezărim în mod normal. Ne dilată percepţia, dar mai curînd la suprafaţă decît în profunzime. Ne-mbogăţeşte prezentul, dar nu ne face deloc să-l depăşim. Prin filosofie, ne putem obişnui să nu izolăm niciodată prezentul de

trecutul pe care-l tîrîie după el. Datorită ei, toate lucrurile dobîndesc profunzime – ba chiar mai mult decît profunzime, un fel de a patra dimensiune ce permite percepţiilor anterioare să rămînă solidare cu cele actuale şi însuşi viitorului imediat să se prefigureze în parte în prezent. Atunci, realitatea nu va mai apare în stare statică, drept mod al ei de-a fi; ea se va afirma dinamic, în continuitatea şi variabilitatea tendinţei sale. În jurul nostru toate capătă viaţă iar în noi totul se revifică. Un elan imens poartă cu sine lucruri şi fiinţe. Prin el, ne simţim ridicaţi, antrenaţi, purtaţi. Trăim mai mult, iar acest spor de viaţă aduce cu el convingerea că gravele enigme filosofice vor putea fi rezolvate ori poate că ele nici nu trebuiau puse, fiind născute dintr-o viziune încremenită asupra realului şi nefiind decît o traducere, în termenii gîndirii, a unei anumite împutinări artificiale a vitalităţii. Cu cît ne obişnuim mai mult să gîndim şi să percepem lucrurile *sub specie durationis*, cu atît ne cufundăm mai adînc în durata reală. Şi cu cît ne cufundăm mai mult în ea, cu atît ne re-situăm în direcţia principiului, totuşi transcendent, la care participăm şi a cărui eternitate nu trebuie să fie una a nemişcării, ci o eternitate de viaţă. Căci altfel cum am mai putea trăi, cum ne-am putea mişca în ea? *In ea vivimus et movemur et sumus* (Căci în ea trăim şi ne mişcăm şi sîntem – n.t.).

Note

1. Vom reproduce aici aceste păreri în forma în care-am făcut-o şi-n conferinţa noastră, fără a nega că ele vor suscita tot atîtea neînţelegeri ca şi atunci, în ciuda aplicaţiilor şi explicaţiilor prezentate în lucrările ulterioare. Din aceea că o fiinţă e acţiune putem trage concluzia evanescenţei existenţei sale? Ce-am mai putea spune mai mult de-atît cînd o facem să locuiască într-un „substrat" care nu are nimic determinat în el de vreme ce, prin ipoteză, determinaţia, deci şi esenţa sa, este acţiunea însăşi? Oare o existenţă astfel concepută încetează vreodată de a-şi fi sieşi prezentă, durata reală implicînd persistenţa trecutului în prezent şi indivizibila continuitate a unei desfăşurări? Toate neînţelegerile provin din aceea că aplicaţiile concepţiei noastre despre *durata reală* au fost abordate din perspectiva ideii de *timp spaţializat*.

VI

INTRODUCERE ÎN METAFIZICĂ[1]

Dacă vom compara definiţiile metafizicii şi concepţiile despre absolut, ne vom da seama că, în ciuda aparentelor divergenţe, filosofii se pun de acord în a deosebi două maniere diferite de a cunoaşte un lucru. Prima presupune că ne învîrtim în jurul lucrului; cea de-a doua, că pătrundem în el. Prima depinde de punctul de vedere sub care ne situăm şi de simbolurile prin care ne exprimăm. A doua nu foloseşte nici un punct de vedere, nu se sprijină pe nici un simbol. S-ar putea spune că prima cunoaştere se opreşte la *relativ*; iar a doua atinge *absolutul*, acolo unde e cu putinţă. Fie, de exemplu, mişcarea unui obiect în spaţiu. Eu o percep diferit în funcţie de unghiul, mobil ori imobil, sub care o privesc. O exprim diferit, în funcţie de sistemul de axe ori puncte de reper la care o raportez, adică în funcţie de simbolurile prin care o traduc. Şi tocmai pentru acest dublu motiv o numesc *relativă*: atît într-un caz, cît şi în celălalt, mă plasez în afara obiectului însuşi. Cînd vorbesc despre o mişcare absolută, înseamnă că atribui mobilului un interior, precum şi stări sufleteşti; mai înseamnă şi că simpatizez cu respectivele stări şi că, printr-un efort de imaginaţie, mă inserez în ele. Ceea ce înseamnă că eu nu voi simţi acelaşi lucru dacă obiectul va fi mobil ori imobil, dacă va adopta o mişcare ori alta[2]. Dar ceea ce voi simţi eu nu va depinde nici de punctul de vedere pe care l-aş putea adopta în raport cu obiectul – de vreme ce eu voi fi în obiectul însuşi, nici de

simbolurile prin care l-aş putea traduce, de vreme ce voi fi renunţat la orice traducere pentru a stăpîni originalul. Pe scurt, mişcarea nu va mai fi sesizată din exterior şi cumva dinspre mine, ci din interior, din ea însăşi, în ea însăşi. Voi deţine deci un absolut.

Fie, în continuare, un personaj de roman ale cărui aventuri îmi sînt povestite. Romancierul va putea multiplica atît cît va dori trăsăturile de caracter, îşi va putea pune eroul să vorbească şi să acţioneze cît şi cum îi va place: toate astea nu vor valora cît sentimentul simplu şi indivizibil pe care-l voi resimţi dacă aş reuşi să coincid pentru o clipă cu personajul însuşi. Atunci acţiunile, gesturile, vorbele mi se vor părea a curge firesc, ca dintr-un izvor. Nu vor mai fi accidente suprapuse ideii pe care mi-o făcusem despre personaj, accidente îmbogăţind mereu şi mereu acea idee, fără a reuşi însă s-o completeze vreodată. Personajul îmi va fi dintr-o dată dat în integralitatea lui iar miile de incidente ce-l manifestă, în loc să se adauge ideii, îmbogăţind-o, mi se vor părea, din contra, că se detaşează de ea, fără a-i epuiza ori sărăci esenţa. Toate cîte mi se povestesc despre personaj îmi par tot atîtea puncte de vedere posibile. Toate trăsăturile ce mi-l descriu şi mă pot ajuta să-l cunosc şi prin comparaţie cu personaje şi lucruri deja cunoscute sînt doar semne care îl exprimă mai mult sau mai puţin simbolic. Simbolurile şi punctele de vedere mă situează în afara personajului; îmi dăruiesc, din el, ceea ce are în comun cu alte personaje, nu ceea ce-i aparţine propriu-zis doar lui. Dar ceea ce este în fapt el, ceea ce-i constituie esenţa nu poate fi perceput din afară, fiind ceva lăuntric prin definiţie; şi nici nu poate fi exprimat prin simboluri, fiind incomensurabilul însuşi. Descrierea, povestea şi analiza mă lasă aici în sfera relativului. Doar coinciderea cu personajul îmi poate furniza absolutul. Numai şi numai în acest sens *absolutul* e sinonim cu *perfecţiunea*. Toate fotografiile unui oraş, luate din unghiuri diferite, se pot completa reciproc la nesfîrşit, că ele tot nu vor fi niciodată echivalente cu acest exemplar în relief care este oraşul prin care ne plimbăm. Oricîte zeci de nuanţe ar adăuga traducerile unui poem în toate limbile posibile, printr-un fel de retuş reciproc, corectîndu-se unele pe celelalte şi dînd o imagine din ce-n ce mai fidelă a poemului tradus, ele nu vor reuşi niciodată să redea sensul lăuntric al originalului. O reprezentare luată dintr-un anumit punct de vedere, o traducere

realizată cu anumite simboluri vor rămîne mereu imperfecte în comparaţie cu obiectul ce-a fost privit ori exprimat prin simboluri. Absolutul nu este perfect decît prin aceea că este pe deplin doar ceea ce este. Din acelaşi motiv, nu de puţine ori *absolutul* a fost identificat cu *infinitul*. Dacă doresc să comunic celui ce nu ştie greceşte impresia simplă ce mi-o lasă un vers din Homer, îi voi da traducerea, pe urmă o voi comenta, apoi îmi voi dezvolta comentariul, şi din explicaţie în explicaţie mă voi apropia tot mai mult de ceea ce doresc să exprim; dar niciodată nu voi reuşi pe de-a-ntregul. Cînd ridicaţi braţul, săvîrşiţi o mişcare pe care-o percepeţi lăuntric drept simplă; dar în exterior, pentru mine, privitorul, braţul vostru trece printr-un punct, apoi prin altul, iar între aceste două puncte vor fi altele şi altele, astfel încît, de voi începe să număr, operaţia s-ar putea continua la nesfîrşit. Privit din interior, un absolut este ceva simplu; dar considerat din exterior, adică relativ la altceva, devine – în raport cu semnele ce-l exprimă – banul de aur a cărui valoare nu vom reuşi niciodată s-o acoperim. Or, ceea ce se pretează în acelaşi timp şi la o aprehensiune indivizibilă şi la o enumerare inepuizabilă este, prin definiţie, un infinit.

Rezultă, din cele de mai sus că absolutul nu poate fi dat decît prin *intuiţie*, în vreme ce restul cade în lotul *analizei*. Numim aici intuiţie *simpatia* prin care ne transportăm înlăuntrul unui obiect pentru a coincide cu ceea ce are el unic, deci inexprimabil. Analiza, din contra, este operaţia prin care obiectul este adus la elemente cunoscute deja, comune acelui obiect şi altora, asemănătoare. Analiza constă în a exprima un lucru în funcţie de ceea ce nu este el. Orice analiză este o traducere, o dezvoltare în simboluri, o reprezentare luată sub puncte succesive de vedere, în cadrul cărora notăm orice contacte dintre alte obiecte şi obiectul nou, îl studiem, şi multe altele de acest fel, încît ni se pare că ajungem să-l cunoaştem. În dorinţa ei veşnic nepotolită de a cuprinde obiectul în jurul căruia e condamnată să se-nvîrtă, analiza multiplică neîncetat punctele de vedere pentru a completa o reprezentare mereu incompletă, variază neostenit simbolurile pentru a perfecta o traducere mereu imperfectă. Ea continuă aşa la infinit. Intuiţia însă, dacă este posibilă, e un act simplu.

O dată clarificate aceste lucruri, ne vom da seama uşor că funcţia obişnuită a ştiinţei pozitive este analiza. Înainte de toate, ea lucrează asupra simbolurilor. Pînă şi cele mai concrete dintre ştiinţele

naturii, ştiinţele vieţii, rămân în preajma formei vizibile a fiinţelor vii, a organelor, a elementelor lor anatomice. Ele compară formele, le aduc pe cele complexe la cele mai simple, studiază funcţionarea vieţii în ceea ce-i este aşa-numitul simbol vizual. Dacă există un mijloc de a poseda în mod absolut o realitate în loc de a o cunoaşte relativ, de a ne plasa în ea în loc de a adopta varii puncte de vedere asupra ei, de a o intui în loc de a o analiza şi, în sfîrşit, de a o sesiza dincolo de orice expresie, traducere sau reprezentare simbolică, atunci această modalitate de a întîmpina lucrul nu poate fi decît metafizica însăşi. *Metafizica este ştiinţa ce pretinde a se putea lipsi de simboluri.*

*

Există cel puţin o realitate pe care-o putem sesiza lăuntric, prin intuiţie, nu prin simpla analiză. E vorba despre propria noastră persoană, în scurgerea ei prin timp. Este eul nostru care durează. Putem să nu simpatizăm intelectual sau, mai curînd, spiritual, cu nici un alt lucru. Dar în mod cert vom simpatiza cu noi înşine.

Cînd plimb privirea lăuntrică a conştiinţei asupra propriei mele persoane, presupusă inactivă, întrezăresc mai întîi, în felul unei cruste solide la suprafaţă, toate percepţiile ce-mi vin de la lumea materială. Sînt, aceste percepţii, distincte, nete, juxtapuse ori juxtapozabile; ele încearcă să se grupeze în *obiecte*. Întrevăd, mai apoi, amintiri mai mult sau mai puţin aderente la aceste percepţii şi care slujesc la interpretarea lor; amintirile sînt cumva detaşate de fondul persoanei mele şi atrase la periferie de percepţiile asemănătoare lor; ele sînt suprapuse eului fără a fi în mod absolut eu însumi. Şi, în sfîrşit, simt manifestîndu-se în mine tendinţe, deprinderi motrice, o mulţime de acţiuni virtuale mai mult sau mai puţin legate de percepţii şi amintiri. Toate aceste elemente cu forme bine conturate îmi par cu atît mai distincte de eu cu cît sînt mai distincte între ele. Orientate dinlăuntru în afară ele constituie odată reunite, suprafaţa unei sfere ce tinde să se lărgească şi să se piardă în lumea exterioară. Dar dacă mă adun în mine însumi dinspre periferie spre centru, dacă ştiu să caut în adîncurile eului ceea ce este mai uniform, mai constant şi mai durabil din mine însumi, aflu acolo cu totul altceva.

Sub toate cristalele bine decupate, sub pojghiţa îngheţată, superficială, găsesc o continuitate a scurgerii care nu se compară

cu nimic din ceea ce-am zărit scurgîndu-se. E o succesiune de stări, fiece stare anunţînd-o pe următoarea şi conţinînd-o pe precedenta. La drept vorbind, ele nu se constituie în stări multiple decît din clipa-n care le-am depăşit deja şi m-am întors îndărăt pentru a le prinde urma. În timp ce încercam acele stări, ele erau aşa de solid organizate, atît de profund animate de o viaţă comună, încît n-aş fi putut spune unde sfîrşeşte una şi începe cealaltă. În realitate, nici una nu începe şi nici nu se sfîrşeşte, ci se prelungesc cu toate unele în altele.

Se întîmplă totul în felul desfăşurării unui ghem, căci nu există fiinţă vie care să nu simtă că ajunge, puţin cîte puţin, la capătul rolului ei; căci a trăi înseamnă a îmbătrîni. Dar, în egală măsură, este şi o continuă înfăşurare, asemenea firului pe o papiotă de aţă, căci trecutul ne urmează şi sporeşte neîncetat cu prezentul pe care-l ia cu sine, în calea lui; conştiinţă înseamnă memorie, să nu uităm.

La drept vorbind, nu avem de-a face nici c-o înfăşurare, pentru că ambele imagini evocă reprezentarea liniilor sau a suprafeţelor ale căror părţi sînt omogene şi suprapuse. Or, la o fiinţă conştientă nu există două momente identice. Luaţi cel mai simplu sentiment, presupuneţi-l constant, absorbiţi în el întreaga personalitate: conştiinţa ce va-nsoţi acel sentiment nu va putea rămîne identică sieşi în timpul a două momente consecutive, atîta vreme cît momentul următor conţine-ntotdeauna, în plus faţă de cel precedent, şi amintirea pe care i-a lăsat-o acesta din urmă. O conştiinţă ce-ar avea două momente identice ar fi o conştiinţă fără memorie. Ea ar pieri şi ar renaşte neîncetat. Cum altfel ne-am putea reprezenta oare inconştientul? Ar trebui să evocăm imaginea unui spectru cu mii de nuanţe, cu degradeuri insensibile ce fac trecerea de la o nuanţă la alta. Un flux de sentimente ce ar traversa spectrul impregnîndu-se, pe rînd, cu fiecare dintre nuanţele sale ar da dovada unor schimbări graduale, fiecare dintre acestea anunţînd-o pe următoarea şi rezumînd, în acelaşi timp, pe toate cele care au precedat-o. Dar şi nuanţele succesive ale spectrului rămîn exterioare unele celorlalte. Ele se juxtapun. Ocupă un spaţiu. Durata pură, din contra, exclude orice idee de juxtapunere, de exterioritate reciprocă şi întindere.

Să ne mai imaginăm şi-un elastic infinit de mic contractat, dacă e cu putinţă, într-un punct matematic. Să tragem progresiv de el astfel încît să scoatem din punctul respectiv o linie ce s-ar lungi mereu. Să-ncercăm să ne fixăm atenţia nu atît asupra liniei

ca linie, ci asupra acțiunii ce o trasează. Să considerăm această acțiune drept indivizibilă în ciuda duratei sale și să admitem că ea se realizează fără opriri; căci dacă am intercala o oprire, am face două acțiuni în loc de una, fiecare dintre ele fiind indivizibilul despre care vorbeam; căci nu acțiunea mișcătoare poate fi vreodată divizibilă, ci linia imobilă pe care respectiva acțiune o lasă dedesubtul ei, ca pe-un fel de urmă în spațiu. În fine, să ne desprindem de spațiul ce subîntinde mișcarea, pentru a nu mai ține seama decît de mișcarea însăși, de actul de tensiune ori extensiune, de mobilitatea pură deci. De astă dată vom obține o imagine fidelă a dezvoltării noastre în durată.

Totuși, incompletă va fi și această imagine și orice altă comparație va fi insuficientă pentru că desfășurarea duratei noastre se aseamănă, sub unele aspecte, cu unitatea unei mișcări ce progresează iar sub altele, cu o multiplicitate de stări ce se etalează; așa că nici o metaforă nu poate reda un aspect fără a-l sacrifica pe celălalt. Dacă evoc un spectru cu mii de nuanțe, am în față un lucru gata făcut, în timp ce durata se face continuu. Dacă mă gîndesc la un elastic ce se-ntinde, la un resort ce se comprimă ori se destinde, uit bogăția de nuanțe caracteristică duratei trăite pentru a nu mai vedea decît mișcarea simplă prin care conștiința trece de la o nuanță la alta. Viața interioară este alcătuită din toate aceste date laolaltă, este o varietate de calități, continuitatea progresului, unitatea direcției. N-am putea-o reprezenta niciodată prin imagini.

Și mai puțin de-atît o vom reprezenta prin *concepte*, adică prin idei abstracte sau generale sau simple. Este neîndoielnic că nici o imagine nu va reda pe deplin sentimentul meu originar în raport cu curgerea însăși. Dar nu-i deloc necesar să-ncerc să-l redau. Cel care nu va fi în stare să-și acorde sieși intuiția duratei constitutive ființei sale, nimic și nimeni nu i-o va dărui vreodată, nici imagini și nici concepte. Aci, unicul obiect al filosofului ar trebui să fie acela de a încerca să înlăture, din mintea majorității oamenilor, deprinderile gîndirii utile vieții. Or, imaginea are cel puțin avantajul de a ne menține în concret. Nici o imagine n-ar putea înlocui intuiția duratei, însă mai multe imagini diverse, împrumutate de la diferite ordini de lucruri, pot dirija conștiința în punctul precis în care se află o anumită intuiție de pătruns. Alegînd imagini cît mai disparate cu putință, împiedicăm ca oricare dintre ele să uzurpe locul intuiției

pe care este însărcinată s-o cheme, căci altminteri ar fi imediat alungată de rivalele ei. Procedînd în așa fel încît toate să solicite, în ciuda aspectului lor diferit, o aceeași atenție a spiritului nostru și oarecum un același grad de tensiune, vom obișnui puțin cîte puțin conștiința cu o dispoziție particulară și bine determinată, anume cea pe care trebuie s-o adopte pentru a-și apărea sieși fără nici un văl interpus[1]. Dar va mai trebui ca și conștiința să consimtă la acest efort. Căci practic nu i-am arătat încă nimic. N-am făcut decît s-o plasăm în atitudinea pe care va trebui s-o adopte pentru a face efortul voit și pentru a ajunge ea însăși la intuiție. Din contra, inconvenientul conceptelor prea simple, în acest domeniu, este acela de-a fi adevărate simboluri ce se substituie obiectului simbolizat și nu solicită nici un efort. Privindu-le mai îndeaproape, vom observa că fiecare dintre ele reține din obiect doar ceea ce are acela în comun cu alte obiecte. Vom vedea că, mai mult decît imaginile, fiece concept exprimă o *comparație* între obiectul în cauză și cele asemănătoare lui. Însă cum orice comparație desprinde o asemănare, cum asemănarea este o proprietate a obiectului și cum o proprietate pare a fi *o parte* a obiectului ce-o posedă, ajungem să ne convingem că, juxtapunînd conceptele, recompunem obiectul cu toate părțile lui, obținînd un fel de echivalent intelectual al său. Astfel, credem că am format o reprezentare fidelă a duratei, înșiruind în ordine conceptele de unitate, multiplicitate, continuitate, divizibilitate finită ori infinită, etc. Tocmai aici este iluzia. Aici este și pericolul. Oricîte servicii ar face ideile abstracte analizei, adică unui studiu științific al obiectului în relațiile sale cu altele, ele tot vor fi incapabile să-nlocuiască intuiția, adică investigația metafizică a obiectului în ceea ce are el propriu și esențial. Pe de o parte, toate conceptele puse cap la cap nu ne vor da niciodată decît o recompunere artificială a obiectului pe care nu-l pot decît simboliza în unele dintre aspectele lui generale și oarecum impersonale. Așa că zadarnic sperăm ca alături de ele să întrezărim o realitate din care toate conceptele la un loc nu ne furnizează decît o umbră palidă. Dar, pe de altă parte, alături de iluzie, mai există și-un pericol foarte grav. Întrucît, în timp ce abstrage, conceptul și generalizează. Conceptul nu poate simboliza o proprietate specială decît făcînd-o comună unei infinități de lucruri. Deci prin extensiunea pe care i-o dă, el o va deforma întotdeauna. Resituată în obiectul metafizic ce-o posedă, o proprietate va coincide cu el sau măcar se va mula după el, va adopta aceleași contururi.

Extrasă din obiectul metafizic şi reprezentată într-un concept, proprietatea se va lărgi indefinit, va depăşi obiectul pentru că de-acum încolo va trebui să-l conţină doar alături de multe alte obiecte. În consecinţă, diversele concepte, formate din proprietăţile unui lucru, schiţează în jurul aceluia cercuri din ce în ce mai largi, fără ca vreunul să i se potrivească exact lucrului. Cu toate acestea, înlăuntrul lucrului proprietăţile coincideau cu el, deci coincideau între ele. Iată-ne obligaţi să căutăm un artificiu oarecare pentru a restabili coincidenţa. Aşa că luăm un concept oarecare şi, cu el, încercăm să le regăsim pe celelalte. Dar joncţiunea se va opera în mod diferit în funcţie de conceptul ales. Putem pleca, de pildă, fie de la unitate, fie de la multiplicitate; prin urmare, vom concepe diferit, de la caz la caz, unitatea multiplă a duratei. Totul va depinde de greutatea pe care-o dăm unui concept ori altuia, iar aceasta va fi-ntotdeauna arbitrară de vreme ce conceptul, extras din obiect, nu are el însuşi nici o greutate, nefiind decît umbra unui corp. Aşa se face că s-au ivit o multitudine de *sisteme* diferite, cîte puncte de vedere exterioare asupra realităţii examinate sînt sau cîte cercuri tot mai largi în care o închidem există. Conceptele simple nu prezintă numai inconvenientul de a diviza unitatea concretă a obiectului în tot atîtea expresii simbolice. Ele divizează şi filosofia în şcoli distincte, fiecare dintre acestea ocupînd un anume loc, alegîndu-şi cărţile şi încropind nesfîrşite dispute cu ceilalţi. Sau metafizica nu-i decît un joc al ideilor sau, dacă este cu adevărat o ocupaţie serioasă a spiritului, trebuie să transfigureze conceptele pentru a ajunge la intuiţie. Sigur că metafizica nu se poate lipsi de concepte; toate celelalte ştiinţe lucrînd de obicei asupra conceptelor, nici ea n-ar putea proceda altfel. Însă nu este adevărat ea însăşi decît atunci cînd depăşeşte conceptul sau cel puţin trece dincolo de conceptele rigide şi gata făcute pentru a crea altele, diferite de cele pe care le mînuim de obicei, adică reprezentări suple, mobile, aproape fluide, gata să se muleze pe formele fugitive ale intuiţiei. Vom reveni mai tîrziu asupra acestui important punct. Deocamdată, este suficient că am arătat că durata ne poate fi dată direct într-o intuiţie, că ne poate fi sugerată indirect prin imagini, dar că ea n-ar putea fi niciodată închisă într-o reprezentare conceptuală – dacă înţelegem termenul de concept în sensul său propriu.

Să-ncercăm, fie şi pentr-o clipă, să facem din conceptul cu pricina o multiplicitate. Va trebui să adăugăm că termenii multiplicităţii nu se vor distinge precum cei ai unei multiplicităţi oarecare, ci se vor întrepătrunde în aşa fel încît noi, printr-un efort de imaginaţie, vom putea să solidificăm durata o dată scursă, s-o împărţim mai apoi în bucăţi care se juxtapun şi să le numărăm. Numai că operaţia se realizează asupra amintirii încremenite a duratei, asupra urmei imobile pe care mobilitatea ce durează o lasă-n spatele ei, nu asupra duratei înseşi. Să mărturisim deci că, dacă avem de-a face aici cu o multiplicitate, aceasta nu seamănă cu nici o altă multiplicitate. Şi atunci vom spune că durata are unitate? Sigur că o continuitate de elemente ce se prelungesc unele-n celelalte participă atît la unitate, cît şi la multiplicitate, numai că această unitate mişcătoare, schimbătoare, colorată, vie nu se aseamănă deloc cu unitatea abstractă, vidă şi imobilă ce circumscrie conceptul de unitate pură. Vom conchide atunci că durata trebuie să se definească atît prin unitate, cît şi prin multiplicitate? Dar – şi aflăm aci o întîmplare unică în felul ei – oricît aş manipula cele două concepte, le-aş doza ori le-aş combina, oricît le-aş supune celor mai subtile operaţii ale alchimiei mentale, tot n-aş obţine nimic asemănător cu intuiţia simplă a duratei. Dacă printr-un efort al intuiţiei mă situez în durata pură, îmi dau imediat seama în ce fel poate fi ea şi unitate, şi multiplicitate, dar şi multe altele încă. Prin urmare, diversele concepte nu erau decît puncte de vedere exterioare asupra duratei. Nici separate şi nici reunite ele nu ne-au ajutat să pătrundem în durata însăşi.

În durată însă pătrundem, iar acest lucru nu e cu putinţă decît prin intuiţie. În acest sens este posibilă o cunoaştere interioară absolută a duratei eului de către eul însuşi. Dar dacă metafizica reclamă şi poate obţine aici o intuiţie, în egală măsură ştiinţa are nevoie de-o analiză. Tocmai confuzia dintre rolul analizei şi cel al intuiţiei a dus la discuţii între şcoli şi conflicte între sisteme.

Psihologia, asemenea celorlalte ştiinţe, se foloseşte de analiză. Ea divide eul ce i-a fost dat dintru început într-o intuiţie simplă în senzaţii, sentimente, reprezentări etc., pe care le studiază mai apoi separat. Prin urmare, substituie eului o serie de elemente care sînt faptele psihologice. Dar respectivele *elemente* sînt cu adevărat *părţi*? Aceasta este, în fapt, întrebarea; şi tocmai pentru că ea a fost nu de puţine ori eludată, problema persoalităţii umane s-a pus adesea în termeni insolubili.

Este incontestabil că orice stare psihologică, prin simplul fapt că aparţine unei singure persoane, reflectă ansamblul unei perso-

nalități. Nu există sentiment, oricît de simplu ar fi el, care să nu închidă virtual în *sine* trecutul și prezentul ființei ce-l resimte și care să nu poată fi separat și constituit în „stare" printr-un efort de abstracție ori analiză. Dar nu e mai puțin incontestabil că, în afara acestui efort de abstracție sau de analiză, știința psihologiei nu s-ar fi putut și nu se poate dezvolta. Or, în ce constă operația prin care psihologul desprinde o stare psihologică pentru a o erija în unitate mai mult sau mai puțin independentă? El începe prin a neglija specificul persoanei, acela pe care nu l-ar putea exprima în termeni cunoscuți și comuni. Apoi încearcă să izoleze, în persoana astfel simplificată, cutare ori cutare aspect ce s-ar preta unui studiu interesant. E vorba, de pildă, de înclinații? Va lăsa la o parte nuanța inexprimabilă ce o colorează și face ca înclinația în discuție să fie a mea, nu și a altcuiva; apoi va zăbovi asupra mișcării prin care personalitatea noastră *se mișcă înspre* un anumit obiect; psihologul va izola această atitudine și va erija în fapt independent tocmai acest aspect special al persoanei, acest punct de vedere asupra mobilității vieții interioare, această „schemă" a înclinației concrete. Aflăm aici o muncă analogă cu cea a unui artist care, în trecere prin Paris fiind, ar face, de pildă, un crochiu după un turn al catedralei Notre-Dame. Turnul este inseparabil legat de sol, de cele-nconjurătoare, de întreg Parisul, etc. Trebuie, deci, să înceapă prin a-l desprinde; din întreg ansamblul, artistul nu va reține decît un aspect, unul singur, și anume acel turn al catedralei. Acum, turnul este constituit în realitate de către pietrele a căror aranjare aparte îi conferă o formă anume. Dar pe artist nu pietrele îl interesează, el desenează silueta turnului. Prin urmare, substituie organizării reale și interioare a lucrului o reconstituire exterioară și schematică. Astfel încît desenul lui corespunde unui anumit punct de vedere asupra obiectului și alegerii unui anume mod de reprezentare. Or, la fel stau lucrurile și-n cazul operațiunii prin care psihologul extrage o stare psihologică din ansamblul persoanei. Starea psihologică izolată e doar un crochiu, începutul unei recompuneri artificiale. Ne-am interesat în mod special, notînd cu grijă, de întregul considerat doar sub un anumit aspect elementar al său. Nu este, acest aspect, o parte a întregului, ci un element al lui. Căci n-a fost obținut prin fragmentare, ci prin analiză.

În mod cert străinul va scrie „Paris" – cu titlul de memento – în josul foilor cu schițe făcute la Paris. Și cum el a văzut cu adevărat

Parisul va ști, coborînd pe firul intuiției originare a întregului, să-și replaseze schițele în cadrul ansamblului orașului, legîndu-le între ele. Dar nu există nici o modalitate de a executa operația inversă. Chiar de-am avea o infinitate de crochiuri oricît de exacte am voi, chiar și cuvîntul „Paris" scris în josul paginii, cuvînt ce indică ansamblul căruia trebuie integrate desenele, tot imposibil rămîne să urcăm înspre o intuiție pe care n-am avut-o și să ne acordăm impresia ce-ar fi putut-o lăsa asupră-ne Parisul dacă noi n-am văzut Parisul. Aceasta pentru că nu avem de-a face aici cu *părți* ale întregului, ci cu *note* luate asupra unui ansamblu. Pentru a alege un exemplu și mai frapant, un caz în care notația este mai deplin simbolică, să presupunem că-mi sînt prezentate, amestecate la întîmplare, literele ce intră-n alcătuirea unui poem necunoscut mie. Dacă literele ar fi fost *părți* ale poemului, aș fi putut încerca să-l reconstitui cu ele, făcînd tot felul de diverse aranjamente posibile – așa cum procedează un copil cu piesele unui joc de răbdare. Dar nu-mi va veni niciodată ideea aceasta, pentru că literele nu sînt *părți componente*, ci *expresii parțiale*, ceea ce e cu totul altceva. Tocmai de aceea, cunoscînd poemul, pot pune imediat fiece literă la locul ei firesc, legîndu-le cu ușurință într-o linie continuă, în vreme ce operația inversă este cu neputință. Chiar cînd mi se pare că încerc o astfel de operație inversă, cînd pun literele cap la cap, tot încep prin a-mi reprezenta o semnificație plauzibilă: prin urmare, îmi dau o intuiție și, pornind de la ea, încerc să cobor la simbolurile elementare prin care i-aș reconstitui expresia. Însăși ideea de a reconstitui lucrul prin operații practicate doar asupra elementelor simbolice e atît de absurdă, încît nu s-ar ivi-n mintea nimănui dacă oamenii și-ar da seama că n-au de-a face cu fragmente ale lucrului, ci mai curînd cu fragmente de simbol.

Totuși, exact asta fac filosofii ce-ncearcă să recompună persoana cu stări psihologice, fie că rămîn la stările însele, fie că le adaugă un fir sortit să le lege-ntre ele. Și empiriștii, și raționaliștii s-au lăsat păcăliți aici de una și aceeași iluzie. Și unii, și alții iau *notațiile parțiale* drept părți reale, confundînd punctul de vedere al analizei cu cel al intuiției, știința cu metafizica.

Primii spun, alături de rațiune, că analiza psihologică nu descoperă în persoană nimic altceva decît stări psihologice. Și, pe drept cuvînt, aceasta și este funcția, definiția analizei înseși. Psihologul n-are altceva de făcut decît să analizeze persoana, adică să-i noteze

stările; cel mult, el va suprapune acestor stări rubrica „eului", spunînd că sînt „stări ale eului", la fel cum graficianul înscrie cuvîntul „Paris" în josul schițelor sale. Pe terenul pe care se situează – sau trebuie să se situeze – psihologul, „eul" nu-i decît un semn ce amintește de intuiția primitivă (dealtminteri extrem de confuză) care a furnizat psihologiei obiectul ei. Nu-i decît un cuvînt, iar greșeala cea mare e că noi credem c-am putea găsi un lucru în spatele vorbei, rămînînd însă pe același teren. Aceasta a fost eroarea acelor filosofi ce nu s-au putut resemna să rămînă psihologi în psihologie; Taine și Stuart Mill, de pildă. Psihologi prin metodă, ei rămîn metafizicieni prin obiect. Doreau o intuiție dar, printr-o stranie inconsecvență, creau intuiția pentru analiză, pentru ceea ce constituie însăși negația ei. Căutau eul, pretinzînd că-l află în stările psihologice, dar diversele stări psihologice nu puteau fi obținute decît transportîndu-se în afara eului pentru a putea astfel face o serie de schițe ale persoanei, reprezentări mai mult sau mai puțin schematice și simbolice. Au juxtapus mult și bine stările, au multiplicat contactele dintre ele și le-au explorat interstițiile, că eul tot le-a scăpat mereu, în așa fel încît au ajuns să nu mai vadă în el decît o fantomă zadarnică. E ca și cum am nega că *Iliada* are un sens, asta după ce l-am căutat în van în intervalul dintre literele ce-o alcătuiesc.

În concluzie, empirismul filosofic s-a născut aici din confuzia dintre punctul de vedere al intuiției și cel al analizei. El constă în căutarea originalului în traducere, acolo unde în mod firesc nu are ce căuta, și-n negarea originalului sub pretextul că nu l-am găsit în traducere. Se ajunge în mod necesar la negații, dar privind lucrurile mai îndeaproape ne dăm seama că negațiile înseamnă pur și simplu că analiza nu este intuitie, fapt care reprezintă evidența însăși. De la intuiția originară și confuză ce-i furnizează obiectul, știința trece imediat la analiză, ce multiplică la infinit punctele de vedere asupra acestui obiect. Așa se face că știința ajunge repede la convingerea c-ar putea reconstitui obiectul, compunînd ansamblul tuturor punctelor de vedere. Și să ne mai mirăm că obiectul fuge din fața ei, ea însăși procedînd ca un copil ce-ar încerca să-și facă o jucărie solidă din umbrele ce se preling de-a lungul zidurilor?!

Și raționalismul s-a lăsat păcălit de-o aceeași iluzie. El pleacă de la confuzia comisă de empirism, rămînînd la fel de incapabil ca și acesta în a atinge personalitatea. Ca și empirismul, raționalismul

consideră stările psihologice drept tot atîtea *fragmente* desprinse dintr-un eu ce le-ar reuni pe toate laolaltă. Ca și empirismul, încearcă să lege fragmentele-ntre ele pentru a reface unitatea persoanei. În fine, tot ca empirismul, vede unitatea persoanei dizolvîndu-se mereu sub privirea sa, asemenea unei fantome, cu toate eforturile lui mereu reînnoite de a o atinge. Însă în vreme ce empirismul, deloc leneș, sfîrșește prin a declara că nu există altceva decît multiplicitatea stărilor psihologice, raționalismul persistă în a afirma unitatea persoanei. E drept că tot căutînd unitatea pe tărîmul stărilor psihologice și obligat fiind să pună pe seama acelorași stări toate calitățile și determinațiile găsite-n urma analizei (căci prin definiție analiza ajunge-ntotdeauna la *stări*) raționalismului nu-i mai rămîne, ca unitate a persoanei, decît ceva pur negativ, un fel de absență a oricărei determinații. În cadrul analizei, stările psihologice iau și păstrează în mod necesar pentru ele tot ceea ce prezintă fie și cea mai slabă aparență de materialitate; așa că „unitatea eului" nu mai poate fi decît o formă fără materie. Va fi indeterminatul și vidul absolut. Încercînd să reconstituie personalitatea, raționalismul adaugă stărilor psihologice desprinse, acestor umbre ale eului care, puse laolaltă, reprezentau pentru empirism echivalentul persoanei, ceva și mai ireal încă: vidul în care se mișcă umbrele, locul umbrelor, ca să spun așa. Cum ar putea această formă, care de fapt e informă, să caracterizeze o personalitate vie, activă, concretă, să-l distingă pe Petru de Pavel, de pildă? Și să ne mai mirăm că filosofii care au izolat această „formă" a personalității au găsit-o mai apoi incapabilă să determine o persoană și au ajuns, din aproape-n aproape, să facă din Eul lor vid un receptacol fără fond care nu-i mai aparține nici lui Pavel, nici lui Petru și-n care este din belșug loc, după bunul nostru plac, pentru toată omenirea, pentru bunul Dumnezeu sau pentru întreaga existență în genere?! În contextul nostru am impresia că empirismul diferă de raționalism doar prin aceea că primul, căutînd unitatea eului în interstiții, cumva considerate ca stări psihologice, ajunge să umple interstițiile cu alte stări, și tot așa la nesfîrșit; în cele din urmă, eul închis într-un interval tot mai îngust, tinde spre zero pe măsură ce analiza avansează. Raționalismul în schimb, făcînd din eu un fel de adăpost al stărilor, se trezește-n prezența unui spațiu gol pe care n-are nici un motiv să-l limiteze aici ori dincoace, care depășește toate limitele succesive ce-i sînt atribuite, care se lărgește mereu și tinde a se pierde nu în Zero, ci în Infinit.

Deci distanța dintre un pretins „empirism", cum ar fi cel al lui Taine de pildă și cele mai transcendente dintre speculațiile panteiștilor germani este mult mai mică decît ne-am putea închipui. În ambele cazuri, metoda e aceeași: ea constă în a raționa asupra *elementelor* traducerii ca și cum ar fi părți ale originalului. Dar un adevărat empirism este cel ce-și propune să se apropie cît mai mult cu putință de originalul însuși, să-i aprofundeze viața și, printr-un fel de *palpare spirituală*, să-i simtă sufletul palpitînd; iar acest adevărat empirism este adevărata metafizică. Munca este extrem de dificilă întrucît nu ne putem sluji de nici una dintre concepțiile gata făcute folosite de gîndire în activitatea ei cotidiană. Nimic mai ușor decît a spune că eul e multiplicitate, sau că e unitate, sau că e sinteza lor. Unitatea și multiplicitatea sînt aici reprezentări pe care nu sîntem nevoiți să le croim după obiect, pe care le aflăm gata făcute și nouă nu ne rămîne decît să le alegem dintr-o grămadă, un fel de haine în serie care îi vor veni la fel de bine și lui Petru, și lui Pavel, pentru că ele nu scot în evidență forma nici unuia dintre ei. Dar un empirism demn de numele său, un empirism ce nu lucrează decît cu măsuri reale, se simte obligat să facă un efort absolut nou pentru fiece obiect nou luat în studiu. Croiește atunci un concept nou, potrivit numai și numai acelui obiect, un concept despre care abia dacă putem spune că e concept, de vreme ce nu se aplică decît unui singur lucru. El nu rezultă din combinația ideilor aflate pe piață, acelea de unitate și multiplicitate, de pildă. Însă reprezentarea înspre care ne poartă este, din contră, o reprezentare simplă, unică și pe care, o dată formată, înțelegem foarte bine de ce nu o putem plasa în cadrele unității, multiplicității etc., toate prea largi pentru ea. Și, în fine, filosofia astfel definită nu constă în a alege între concepte și a lua apărarea unei școli ori alteia, ci-n a căuta o intuiție unică de la care să poată coborî înspre diversele concepte, situîndu-se în felul acesta deasupra diviziunii școlilor filosofice.

Este cît se poate de cert că personalitatea are unitate; numai că o atare afirmație nu comunică nimic nou despre natura extraordinară a acestei unități care este persoana. Sînt de acord și că eul nostru este multiplu, dar e o multiplicitate aparte, ce n-are nimic comun cu toate celelalte. Pentru filosofie, important este să știe *ce* unitate, *ce* multiplicitate, *ce* realitate superioară unului și multiplului abstract este în fapt unitatea multiplă a persoanei. Și nu o va afla

decît dacă va reuși să pună mîna pe intuiția simplă a sinelui de către sine. Atunci va ajunge fie la unitate, fie la multiplicitate, fie la unul dintre acele concepte prin care încercăm să definim viața mișcătoare a persoanei, în funcție de cărarea pe care-a ales-o spre a coborî de pe piscul intuiției. Dar, repetăm, nici un amestec al acestor concepte nu va da vreodată ceva asemănător persoanei care durează.

Arătați-mi un con solid iar eu voi înțelege fără nici o greutate cum se îngustează înspre vîrf și unde să se confunde cu un punct matematic și cum se lărgește spre bază într-un cerc indefinit crescător. Dar nici punctul, nici cercul, nici juxtapunerea lor pe un plan nu-mi dau nici cea mai mică idee despre un con. La fel cu unitatea și multiplicitatea vieții psihologice. La fel cu acel Zero și Infinitul înspre care raționalismul și empirismul împing personalitatea.

După cum vom dovedi în alt loc, conceptele se prezintă de obicei în formă de perechi ce reprezintă două contrarii. Nu există realitate concretă pe care să n-o putem privi din două unghiuri opuse și care să nu se poată deci subsuma în două concepte antagoniste. De aici, o teză și o antiteză pe care zadarnic am încerca să le reconciliem logic și asta pentru simplul motiv că niciodată nu vom putea face un lucru cu puncte de vedere ori cu concepte. Dar de la obiectul sesizat prin intuiție putem trece, fără dificultăți și-n numeroase cazuri, la două concepte contrarii. Și cum astfel vedem ieșind din cadrul realității și teza, și antiteza, sesizăm în același timp și felul în care ele se opun, și cel în care se reconciliază.

E drept că pentru aceasta va trebui să purcedem la o răsturnare a muncii obișnuite a inteligenței. De obicei, *a gîndi* înseamnă a merge de la concepte la lucruri, nu de la lucruri la concepte. În sensul uzual al termenului „cunoaștere", a cunoaște o realitate înseamnă a lua concepte gata-făcute, a le doza și a le combina pînă ce obținem un echivalent practic al realului. Nu trebuie totuși să uităm că munca normală a inteligenței este departe de-a fi o muncă dezinteresată. În general, nu vizăm cunoașterea de dragul cunoașterii, ci cunoașterea pentru a dobîndi un avantaj, pentru a obține un profit ori a ne satisface vreun interes. Încercăm să aflăm dacă obiectul de cunoscut este *una* ori *alta*, în ce gen cunoscut intră și ce fel de acțiune, de demers ori de atitudine ne-ar putea sugera. Diversele atitudini posibile sînt tot atîtea *direcții conceptuale* ale gîndirii, determinate o dată pentru totdeauna. Nouă nu ne mai rămîne decît să le urmăm. Tocmai în

aceasta constă aplicarea conceptelor la lucruri. A vedea dacă un concept se potrivește unui lucru înseamnă a întreba obiectul ce trebuie să facem pentru el și ce poate el să facă pentru noi. A lipi pe un obiect eticheta unui concept înseamnă a marca în termeni preciși genul de acțiune sau de atitudine pe care trebuie să o sugereze de-acum înainte obiectul. Orice cunoaștere precisă este orientată într-o anumită direcție ori considerată dintr-o perspectivă anume. E drept că nu de puține ori interesul nostru este complex. De aceea ni se-ntîmplă să orientăm cunoașterea aceluiași obiect în mai multe direcții succesive și să variem unghiurile sub care-l considerăm. În aceasta constă, în sensul curent al termenilor, o cunoaștere „cuprinzătoare" și „comprehensivă" a unui obiect: obiectul este adus nu la un concept unic, ci la mai multe concepte la care se presupune că „participă". Cum participă obiectul la toate conceptele în același timp? Iată o întrebare absolut indiferentă pentru practică și pe care nu avem nici un motiv să ne-o punem. Este deci firesc și absolut legitim ca în viața cotidiană să procedăm prin juxtapunerea și dozarea conceptelor: nu se va isca de aici nici o dificultate filosofică de vreme ce, printr-o convenție tacită, ne abținem să filosofăm. Dar a transporta acest *modus operandi* în filosofie, a merge – și aici – de la concepte la lucruri, a utiliza – în cunoașterea de astă dată dezinteresată a unui obiect pe care-ncercăm să-l sesizăm în sine – un mod al cunoașterii ce se inspiră dintr-un interes determinat și care, prin definiție, constă într-o abordare exterioară a obiectului, înseamnă în fapt a întoarce spatele scopului propus, înseamnă a condamna filosofia la o eternă dispută între școli, înseamnă a instala contradicția în însăși inima obiectului și a metodei. Sau filosofia nu e cu putință și orice cunoaștere a lucrurilor este o cunoaștere practică orientată spre profit, sau a filosofa constă în a te situa în obiectul însuși printr-un efort de intuire.

Pentru a pricepe însă natura intuiției, pentru a determina cu precizie unde sfîrșește intuiția și începe analiza, trebuie să revenim la ceea ce spuneam mai sus despre scurgerea duratei.

Vom observa că-n general conceptele sau schemele curente la care ajunge analiza au drept caracter esențial faptul de a rămîne imobile în timp ce le avem în atenție. Din întregul vieții interioare am izolat entitatea psihologică pe care o numesc senzație simplă. În timp ce o studiez presupun că ea rămîne ceea ce este. Dacă aș afla-n ea o schimbare, aș spune că nu am de-a face cu o senzație simplă, ci mai curînd cu senzații succesive. Voi transfera atunci fiecăreia dintre senzațiile succesive imutabilitatea atribuită la-nceput senzației de ansamblu. În orice caz, împingînd analiza suficient de departe, aș putea ajunge la elemente pe care le voi putea considera imuabile. Aici și numai aici voi afla temeiul operațiilor solide de care are nevoie știința pentru propria-i dezvoltare.

Cu toate acestea, nu există stare de suflet – oricît de simplă ar fi ea, care să nu se schimbe în orice clipă, întrucît nu există conștiință fără memorie; deci o stare nu poate continua fără a adăuga sentimentului prezent amintirea momentelor trecute. În asta constă de fapt durata. Durata interioară este viața continuă a unei memorii ce prelungește trecutul în prezent, indiferent dacă prezentul închide-n sine în chip distinct imaginea mereu crescîndă a trecutului sau dacă mărturisește, printr-o continuă schimbare calitativă, despre existența unei poveri tot mai grele pe care-o tîrîie după el pe măsură ce îmbătrînim. Fără supraviețuirea trecutului în prezent n-ar mai exista durată, ci doar instantaneitate.

La fel de adevărat este că dacă mi s-ar reproșa că sustrag duratei starea psihologică prin simplul fapt de a o supune analizei, m-aș apăra spunînd că fiecare dintre aceste stări psihologice elementare la care ajunge analiza mea este o stare ce ocupă încă timp. Și aș spune: „Analiza mea dizolvă viața interioară în stări, fiecare dintre ele fiind omogenă cu ea însăși; numai că dacă omogenitatea se întinde asupra unui număr determinat de minute ori secunde, starea psihologică elementară nu-ncetează să dureze, cu toate că nu se schimbă."

Dar cine nu-și dă seama că acel număr determinat de minute și secunde pe care-l atribui stării psihologice elementare are exact valoarea unui indice sortit să-mi aducă aminte că starea psihologică, presupusă a fi omogenă, este în realitate o stare ce se schimbă și durează? Starea, considerată în ea însăși, este o devenire perpetuă. Din devenire am extras o anumită medie de calitate, pe care-am presupus-o invariabilă: am constituit astfel o stare stabilă și, prin chiar acest fapt, schematică. Pe de altă parte, din ea am extras devenirea în genere, devenirea ce nu va mai fi nici devenirea acelui lucru, nici a celuilalt, și pe care am numit-o *timpul* pe care îl ocupă respectiva stare. Privind mai îndeaproape, voi vedea că pentru mine

acest timp abstract este la fel de imobil ca și starea localizată înlăuntrul lui, că nu s-ar putea scurge decît printr-o continuă schimbare de calitate și că, dacă nu are nici o calitate, fiind un simplu teatru al schimbării, se transformă în mediu imobil. Voi vedea că ipoteza timpului omogen este destinată doar să faciliteze comparația între diversele durate concrete, să ne permită să numărăm simultaneitățile și să măsurăm scurgerea unei durate în raport cu o alta. În sfîrșit, voi înțelege că alipind reprezentării unei stări psihologice elementare indicația unui număr determinat de minute și secunde, mă limitez să amintesc că starea a fost desprinsă de un eu care durează și să delimitez locul în care-ar trebui s-o pun în mișcare pentru a o aduce de la simpla schemă ce-a ajuns la forma concretă pe care-o avusese inițial. Dar practicînd simpla analiză, ajung să uit de toate acestea.

Ceea ce înseamnă că analiza operează asupra imobilului, în vreme ce intuiția se situează în mobilitate sau, mai bine zis, în durată. Aflăm aici granița bine delimitată dintre intuiție și analiză. Recunoaștem realul, trăitul, concretul prin aceea că este variabilitatea însăși. Recunoaștem elementul prin aceea că este invariabil, ba chiar prin definiție invariabil, fiind o schemă, o reconstrucție simplificată, adesea un simplu simbol și, în orice caz, o perspectivă imobilă asupra unei realități ce se scurge.

Greșeala însă este aceea de a crede că am putea recompune realul cu schemele acestea. Niciodată nu vom fi repetat îndeajuns: dacă de la intuiție la analiză putem trece, calea inversă, de la analiză la intuiție, este imposibilă!

Cu variabilitatea voi putea face cîte variații, calități sau modificări doresc, pentru că am de-a face cu tot atîtea perspective, imobilizate prin analiză, asupra mobilității date prin intuiție. Dar toate modificările puse cap la cap nu vor produce nimic care să semene cu variabilitatea, ele nefiind părți, ci elemente ale ei, ceea ce este cu totul altceva.

Să considerăm, de pildă, variabilitatea cea mai apropiată de omogenitate: mișcarea în spațiu. De-a lungul întregii mișcări mi-aș putea reprezenta oprirí posibile care vor fi ceea ce numesc eu poziții ale mobilului sau puncte prin care mobilul trece. Dar niciodată nu voi reface mișcarea cu aceste poziții, fie ele și-ntr-un număr infinit. Căci ele nu sînt părți ale mișcării, ci tot atîtea instantanee luate asupra

ei. Am putea spune că nu sînt decît supoziții de oprire. Mobilul nu este niciodată cu adevărat într-un anumit punct; putem, cel mult, spune că trece printr-un punct. Dar trecerea, care este mișcare, nu are nimic comun cu oprirea, care este imobilitate. O mișcare nu s-ar putea suprapune unei imobilități, căci ar coincide cu ea și am avea de-a face cu o contradicție. Punctele nu sînt *în* mișcare, asemenea părților, nici *sub* mișcare, asemenea locurilor mobilului. Ele sînt pur și simplu proiectate de noi dedesubtul mișcării, ca tot atîtea locuri în care ar fi un mobil dacă s-ar opri, un mobil care însă, prin ipoteză, nu se oprește. Deci nu sînt propriu-zis poziții, ci supoziții, instantanee sau puncte de vedere ale spiritului. Și cum am putea construi un lucru cu puncte de vedere?

Totuși, tocmai asta încercăm să facem ori de cîte ori raționăm asupra mișcării, precum și asupra timpului căruia mișcarea îi folosește drept reprezentare. Printr-o iluzie profund înrădăcinată în mintea noastră, și pentru că nu ne putem împiedica să nu considerăm analiza ca echivalent al intuiției, începem prin a distinge de-a lungul întregii mișcări un anumit număr de opriri posibile sau de puncte din care facem, vrînd-nevrînd, părți ale mișcării. Iar în fața neputinței de a recompune mișcarea cu aceste puncte, intercalăm altele și altele, crezînd că așa circumscriem mai îndeaproape ceea ce este mobilitate într-o mișcare. Apoi, pentru că mobilitatea ne scapă în continuare, substituim unui număr finit și fix de puncte un număr „indefinit crescător" – încercînd astfel, dar tot zadarnic, să contrafacem mișcarea reală și indivizată a mobilului prin mișcarea gîndirii noastre, ce urmează la nesfîrșit adiția punctelor. Iar în cele din urmă, spunem că mișcarea se compune din puncte dar că mai conține, pe deasupra, un soi de trecere obscură, misterioasă, de la o poziție la următoarea. De parcă obscuritatea nu s-ar datora în întregime faptului c-am presupus că imobilitatea ar fi mai clară decît mobilitatea iar oprirea – anterioară mișcării! Ca și cum misterul n-ar ține de pretenția noastră de-a merge de la oprire la mișcare cu ajutorul compunerii – lucru imposibil, de altfel, atîta vreme cît trecem fără greutate de la o mișcare încetinită la imobilitate! Ați căutat semnificația poemului în forma literelor ce-l compun, ați crezut că, luînd în atenție un număr tot mai mare de litere ați putea atinge o semnificație ce vă scăpa mereu și, în disperare de cauză, văzînd că degeaba căutați un fragment al sensului în fiece literă-n parte, ați presupus că între două

litere consecutive se adăposteşte fragmentul căutat de sens misterios! Dar, încă o dată spun, literele nu sînt părţi ale lucrului, ci elemente ale simbolului. Repet, nici poziţiile mobilului nu sînt părţi ale mişcării: ele sînt puncte ale spaţiului ce are rolul de a subîntinde mişcarea. Spaţiul vid şi imobil, conceput în mod simplu, niciodată perceput, are valoare de simbol. Cum aţi putea fabrica realitatea mînuind simboluri?

Numai că simbolul răspunde aici celor mai înveterate deprinderi de gîndire. De obicei ne instalăm în imobilitate, acolo unde aflăm un punct de sprijin pentru practică şi pretindem că recompunem cu ea realitatea. Nu obţinem decît o imitaţie neîndemînatică, o contrafacere a mişcării reale, numai că imitaţia aceasta ne foloseşte-n viaţă mai mult decît ar face-o intuiţia însăşi a lucrului. Or, mintea noastră are tendinţa irezistibilă de a considera mai clară acea idee care îi slujeşte cel mai bine. De aceea imobilitatea i se pare mai clară decît mobilitatea iar oprirea – anterioară mişcării.

De aici se trag dificultăţile pe care le-a ridicat problema mişcării încă din cea mai îndepărtată antichitate. Ele sînt legate de pretenţia de-a atinge mişcarea pornind de la spaţii, traseul pornind de la traiectorii, mobilitatea pornind de la poziţiile imobile, trecînd de la unele la celelalte pe calea compunerii. Numai că mişcarea este anterioară imobilităţii iar între poziţii şi deplasarea ca atare nu aflăm un raport ca de la parte la întreg, ci pe acela dintre diversitatea punctelor de vedere posibile şi indivizibilitatea reală a obiectului.

Dintr-o aceeaşi iluzie s-au iscat şi multe alte nedumeriri. Ceea ce sînt punctele imobile pentru mişcarea unui mobil sînt şi conceptele diverselor calităţi pentru schimbarea calitativă a unui obiect. Prin urmare, conceptele variate prin care se rezumă o variaţie sînt tot atîtea viziuni stabile ale instabilităţii realului. Iar a gîndi un obiect – în sensul obişnuit al cuvîntului „a gîndi" – înseamnă a lua unul ori mai multe instantanee imobile asupra mobilităţii lui. Pe scurt, înseamnă a te întreba din cînd în cînd unde se află el cu scopul de a şti ce poţi face cu respectivul obiect. Dealtminteri, nimic mai legitim decît acest mod de a proceda, dar numai atîta vreme cît în joc e o cunoaştere practică a realităţii. Cunoaşterea, în măsura-n care e orientată înspre practică, nu are decît să enumere principalele atitudini posibile ale lucruhui în raport cu noi, precum şi cele mai bune atitudini ale noastre faţă de el. Acesta este rolul obişnuit al

conceptelor gata-făcute, aceste staţii cu care jalonăm traseul devenirii. Dar a voi să pătrundem cu ele pînă-n natura intimă a lucrurilor înseamnă a aplica mobilităţii realului o metodă făcută pentru a furniza puncte de vedere imobile asupra ei. Înseamnă a uita că, dacă metafizica e posibilă, atunci ea nu poate fi decît un efort de a urca panta naturală a lucrării gîndirii, de a se plasa imediat, printr-o dilatare a spiritului, în lucrul studiat şi, în sfîrşit, de a merge de la realitate la concepte, nicidecum tot de la concepte la realitate. Să ne mai mire faptul că filosofii văd adeseori cum le fuge de dinainte obiectul pe care pretind că-l apucă strîns, asemenea copiilor care, închizînd pumnul, doresc să prindă-n palmă fumul?! Aşa se perpetuează multe dispute între şcolile filosofice, fiecare reproşîndu-le celorlalte că au lăsat realul să le scape din mînă.

Dar dacă metafizica trebuie să procedeze prin intuiţie, dacă intuiţia are ca obiect mobilitatea şi dacă durata este de esenţă psihologică, ce vom face, vom limita filosofia la o contemplaţie exclusivă de sine?! Oare filosofia nu va consta în a te privi pur şi simplu pe tine trăind, aşa cum „fiara-nsetată priveşte unda curgînd"?! A vorbi astfel înseamnă a ne-ntoarce la eroarea pe care am semnalat-o încă de la începutul prezentului studiu. Înseamnă a ne-nşela asupra naturii singulare a duratei, precum şi asupra caracterului esenţial activ al intuiţiei filosofice. Înseamnă a nu vedea că numai metoda despre care vorbim permite depăşirea atît a idealismului, cît şi a realismului, afirmarea existenţei obiectelor inferioare şi superioare nouă deşi, într-un anumit sens, şi interioare nouă, ajutîndu-ne de asemenea să le facem să existe fără dificultăţi laolaltă; aceeaşi metodă ne permite să risipim progresiv obscurităţile pe care le-a acumulat analiza în jurul marilor probleme. Fără a aborda aici studiul tuturor acestor puncte, ne vom mulţumi să arătăm că intuiţia noastră nu e un act unic, ci o serie indefinită de acte, toate de acelaşi gen, desigur, dar fiecare de o specie aparte, precum şi felul în care această diversitate de acte corespunde tuturor gradelor fiinţei.

Dacă încerc să *analizez* durata, adică să o dizolv în concepte gata-făcute sînt obligat, prin însăşi natura conceptului şi analizei, să privesc *durata în general* din două perspective diferite, cu care mai apoi voi pretinde a o recompune. Combinarea nu va putea prezenta nici o diversitate de grade, nici o varietate de forme: ea pur şi simplu este sau nu este. Voi spune, de pildă, că pe de o parte există o

multiplicitate de stări de conștiință succesive iar pe de altă parte, o *unitate* ce le leagă laolaltă. Durata va fi „sinteza" unității și multiplicității, operație misterioasă și care, repet, nu prea văd cum ar putea comporta nuanțe sau grade. Admițînd această ipoteză, conchidem că nu există, nu poate exista decît o durată unică, cea în care conștiința operează de obicei. Dacă luăm durata sub aspectul simplu al unei mișcări ce se împlinește în spațiu și încercăm să reducem la concepte mișcarea considerată ca reprezentativă în sensul Timpului vom obține, pe de o parte, un număr tot atît de mare cîte puncte vom dori să fixăm pe traiectorie și, pe de altă parte, o unitate abstractă ce le reunește așa cum firul reține laolaltă perlele unui colier. Între multiplicitatea abstractă și unitatea abstractă combinația, o dată postulată drept posibilă, devine unicul lucru căruia nu-i vom afla mai multe nuanțe decît admite, în aritmetică, o adunare de numere date. Dar dacă, în loc să pretindem că analizăm durata (cînd de fapt nu operăm decît o sinteză a conceptelor) ne instalăm mai întîi în ea printr-un efort de intuiție, vom căpăta sentimentul unei anumite *tensiuni* bine determinate, a cărei determinare însăși apare drept o alegere între o infinitate de durate posibile. Din acel moment vom întrevedea atîtea durate cîte vom voi, toate diferite, deși fiecare în parte, o dată reduse la concepte – adică abordate exterior din două puncte de vedere opuse – se reduc întotdeauna la aceeași combinație de nedefinit între unu și multiplu.

Să-ncercăm să exprimăm mai precis aceeași idee. Dacă voi considera durata ca o multiplicitate de momente legate-ntre ele printr-o unitate ce le-ar traversa ca un fir, oricît de scurtă ar fi durata aleasă, momentele sînt în număr nelimitat. Le pot presupune oricît de apropiate doresc; între aceste puncte matematice vor exista întotdeauna alte puncte matematice și așa mai departe, la infinit. Considerată din perspectiva multiplicității, durata se va risipi într-o pulbere de momente ce nu durează nici unul, fiecare-n parte fiind instantaneu. Pe de altă parte, de consider unitatea care leagă momentele, voi vedea că nici ea nu poate dura nici atît întrucît, prin ipoteză, tot ceea ce este schimbare și propriu-zis durabil în cadrul duratei a fost pus pe seama multiplicității momentelor. Pe măsură ce voi aprofunda esența unității, ea-mi va apare ca un substrat imobil al mișcării, ca nu știu ce esență intemporală a timpului; și va fi ceea ce se numește îndeobște eternitate, dar o eternitate a morții de vreme ce viața ei e făcută

doar din mișcarea golită de mobilitate. Examinînd mai îndeaproape opiniile școlilor antagoniste în ceea ce privește durata, vom vedea că ele diferă numai prin aceea că acordă o importanță capitală unuia sau altuia dintre aceste două concepte. Unele preferă punctul de vedere al multiplului, erijînd în realitate concretă momente distincte ale unui timp pe care l-au pulverizat oarecum și considerînd mult prea artificială unitatea pe care, de altfel, o transformă în praf și pulbere. Din contra, celelalte erijează unitatea duratei în realitate concretă. Ele se situează astfel în etern. Dar cum eternitatea lor, vidă fiind, rămîne totuși abstractă, fiind eternitatea unui concept care, prin ipoteză, exclude din sine conceptul opus, nu vedem cum această eternitate ar lăsa să coexiste alături de sine o multiplicitate indefinită de momente. În prima ipoteză avem de-a face cu o lume suspendată-n aer care-ar trebui să sfîrșească și s-o ia de la sine de la capăt clipă de clipă. În cea de-a doua, avem o infinitate abstractă de eternitate care nu prea înțelegem de ce nu rămîne învăluită-n ea însăși, la sine, și nici cum de permite lucrurilor să existe alături de ea. Însă-n ambele cazuri și indiferent care-ar fi metafizica aleasă, din punct de vedere psihologic timpul apare ca un amestec de două abstracții ce nu comportă nici grade, nici nuanțe. În ambele sisteme nu există decît o unică durată ce duce totul cu sine, fluviu fără fund, fără maluri, ce curge fără vreo putere vizibilă într-o direcție pe care n-am putea-o defini. Nici măcar fluviu nu este, și chiar fluviu fiind, tot n-ar curge decît pentru că realitatea obține acest sacrificiu de la cele două doctrine, profitînd de o clipă de neatenție a logicii lor. Dar cum își dau seama, ele înghețată scurgerea fie într-o imensă crustă solidă, fie într-o infinitate de ace cristalizate, dar totdeauna într-un *lucru* ce participă în mod necesar la imobilitatea unui *punct de vedere*.

Cu totul altfel vor sta lucrurile dacă ne vom instala dintr-o dată, printr-un efort de intuiție, în scurgerea concretă a duratei. Acum, desigur, nu vom avea nici un motiv logic de a pune multiple și diverse durate. La rigoare, s-ar putea să nu existe altă durată în afara duratei noastre, așa cum ar fi cu putință ca-n lume să nu existe decît culoarea portocalie, de pildă. Dar așa cum o conștiință fundată pe culoare, care-ar simpatiza interior, nu exterior, cu portocaliul, s-ar simți prinsă între roșu și galben și-ar presimți poate, dedesubtul acestei ultime culori, un întreg spectru în care se prelungește în mod firesc o continuitate ce merge de la roșu la galben, așa și intuiția

duratei noastre, departe de a ne lăsa suspendaţi în vid cum o face analiza pură şi simplă, ne pune-n contact cu o întreagă continuitate de durate pe care trebuie să-ncercăm să le urmăm fie în sus, fie-n jos. Dar în ambele cazuri ne putem dilata indefinit printr-un efort tot mai violent, în ambele cazuri ne putem transcende pe noi înşine. În prima situaţie ne-ndreptăm spre o durată din ce-n ce mai risipită ale cărei palpitaţii, mai rapide decît ale noastre, divizează simpla noastră senzaţie, diluîndu-i calitatea în cantitate: la limită, vom defini materialitatea prin omogenul pur, prin simpla *repetiţie*. Mergînd în celălalt sens, ne-ndreptăm spre o durată ce se încordează, se strînge, se intensifică tot mai mult: la limită, ea va fi eternitatea. Nu eternitatea conceptuală, care este o eternitate de moarte, ci eternitatea de viaţă. Eternitate vie, deci în mişcare, una în care durata noastră s-ar regăsi pe sine ca vibraţiile în lumină, o eternitate ce va fi concretizarea oricărei durate aşa cum materialitatea este risipirea ei. Între aceste două limite extreme se mişcă intuiţia, mişcarea ei fiind metafizica însăşi.

*

Nu se pune problema să parcurgem aici diversele etape ale acestei mişcări. Dar, după ce am prezentat o imagine generală a metodei şi am făcut o primă aplicaţie a ei, nu va fi poate inutil să formulăm cît mai exact cu putinţă principiile care-o fundamentează. Majoritatea propoziţiilor pe care le vom enunţa au fost, fie cît de puţin, dovedite şi argumentate în cadrul acestui studiu. Sperăm să le demonstrăm şi mai complet cînd vom aborda şi alte probleme.

I *Există o realitate exterioară şi totuşi dată în chip imediat spiritului nostru*. Simţul comun are dreptate asupra acestui punct împotriva realismului şi idealismului filosofilor.

II Realitatea aceasta este mobilitate[4]. Nu există *lucruri* făcute, ci doar lucruri care se fac, nici *stări* ce se menţin, ci doar stări care se schimbă. Repaosul nu e niciodată decît aparent sau, mai bine zis, relativ. Conştiinţa de propria noastră persoană sesizată în curgerea ei continuă ne introduce în interiorul unei realităţi după modelul căreia trebuie să ni le reprezentăm pe celelalte. *Dacă acceptăm să numim tendinţă o schimbare de direcţie în sensul unei stări născînde, putem spune că orice realitate este tendinţă.*

III Spiritul nostru, ce caută puncte de sprijin solide, are ca funcţie principală reprezentarea *stărilor* şi *lucrurilor* în cursul obişnuit

al vieţii. Din cînd în cînd, face fotografii aproape instantanee ale mobilităţii indivizibile a realului. Astfel obţine *senzaţii* şi *idei*. Prin chiar acest fapt, el substituie discontinuul continuului, stabilitatea – mobilităţii, tendinţei pe cale de schimbare – punctele fixe ce jalonează o direcţie a schimbării şi tendinţei. Substituirea este necesară simţului comun, limbajului, vieţii practice şi chiar ştiinţei pozitive, dar numai într-o anumită măsură pe care vom încerca s-o determinăm. *Inteligenţa noastră, atunci cînd îşi urmează cursul, procedează pe de o parte prin percepţii solide, iar pe de altă parte prin concepţii stabile*. Ea pleacă de la imobil şi nu concepe, nici nu exprimă mişcarea decît în funcţie de imobilitate. Se instalează în concepte gata făcute şi încearcă să prindă-n ele, ca-ntr-un nimb, cîte ceva din realitatea care trece. Sigur că nu face acest lucru pentru a obţine o cunoaştere interioară şi metafizică a realului. Ci pur şi simplu pentru a se folosi de real, fiecare concept (ca şi fiecare senzaţie) fiind o *problemă practică* pe care activitatea noastră o pune realităţii şi la care realitatea va da răspuns negativ ori afirmativ, după cum va fi mai convenabil. Dar prin chiar acest act inteligenţei îi scapă esenţa însăşi a realului.

IV Dificultăţile inerente metafiziciii, antinomiile pe care le ridică, contradicţiile în care cade, diviziunea în şcoli antagoniste şi opoziţiile ireductibile între sisteme se datorează în mare măsură faptului că aplicăm procedeele de care ne slujim în mod curent pentru scopuri de utilitate practică, cunoaşterii dezinteresate a realului. Ele ţin în principal de aceea că ne instalăm în imobil, abia atingînd în trecere mişcarea în loc să ne plasăm în mişcare pentru a traversa, cu ea, poziţiile imobile. Mai decurg, dificultăţile, şi din aceea că pretindem a reconstitui realitatea – care este tendinţă, mobilitate deci – cu percepţiile şi conceptele care au drept funcţie tocmai imobilizarea ei. Oricît de numeroase ar fi opririle, niciodată nu vom putea face cu ele mobilitatea; însă dacă ne vom instala în mobilitate, din ea vom putea extrage, prin gîndire, cîte opriri vom dori. Cu alte cuvinte, *înţelegem că orice concept fix poate fi extras, de către gîndire, din realitatea mobilă; dar nu există nici o modalitate de a reconstitui mobilitatea realului cu fixitatea conceptelor*. Dogmatismul, în măsura-n care este făcător de sisteme, a încercat mereu această reconstituire.

V Era firesc să rateze. Doctrinele sceptice, idealiste, criticiste, în sfîrșit, toate cele care contestă spiritului puterea de a atinge absolutul nu constată decît numai și numai această neputință. Dar dacă eșuăm în reconstituirea realității vii cu concepte încremenite și gata făcute nu înseamnă că nu putem pune mîna pe ea în alt mod. *Prin urmare, demonstrațiile asupra relativității cunoașterii sînt atinse de un viciu originar: asemenea dogmatismului pe care-l atacă, ele presupun că orice cunoaștere trebuie în mod necesar să plece de la concepte cu contururi ferme pentru a atinge, cu ele, o realitate ce curge.*

VI Adevărul este că spiritul nostru poate urma calea inversă. Se poate instala în realitatea mobilă, adoptîndu-i direcția mereu schimbătoare și o poate sesiza intuitiv. Dar pentru aceasta trebuie să facă un efort violent, să răstoarne sensul operației prin care gîndește de obicei și să întoarcă sau, mai bine-zis, să-și întemeieze mereu propriile sale categorii. Va ajunge astfel la concepte fluide, capabile să urmărească realitatea în toate sinuozitățile ei și să adopte însăși mișcarea vieții lăuntrice a lucrurilor. Doar așa se va constitui o filosofie progresivă, vor fi depășite disputele dintre școli și toate problemele se vor rezolva-n chip firesc, căci filosofia se va fi eliberat deja de termenii artificial aleși pentru a ne turna-n ei gîndul. *Filosofia constă în a răsturna direcția obișnuită a muncii gîndirii.*

VII Inversiunea aceasta n-a fost niciodată practicată în mod metodic. Dar o istorie aprofundată a gîndirii umane va putea dovedi că ei datorăm toate realizările de vîrf ale științelor, precum și tot ceea ce este cu adevărat viabil în metafizică. Cea mai puternică metodă de investigare de care dispune spiritul omenesc, analiza infinitesimală, s-a născut tocmai din această inversiune[6]. Matematicile moderne sînt un real efort de a substitui *gata făcutului* ceea ce *se face*, de a urmări generarea mărimilor, de a sesiza mișcarea din interior și în tendința ei întru schimbare, nu din exterior și în rezultatul ei etalat și, în sfîrșit, de a adopta continuitatea mobilă a schiței lăuntrice a lucrurilor. E drept că matematica rămîne la schiță, nefiind decît o știință a mărimilor. La fel de adevărat este și că n-a putut ajunge la cîteva dintre minunatele ei aplicații decît prin inventarea anumitor simboluri și că, dacă intuiția despre care tocmai am vorbit este la originea invenției, simbolul singur e-n măsură să intervină în aplicarea ei. Metafizica însă, neurmărind nici o explicație, ar putea

și, cel mai adesea, ar trebui să se abțină de la a converti intuiția în simbol. Eliberată de obligația de a ajunge la rezultate utilizabile practic, ea și-ar putea spori enorm domeniul de investigație. Ceea ce va fi pierdut în utilitate și rigoare în raport cu știința, va cîștiga în întindere și deschidere. Dacă matematica nu-i decît știința mărimilor, dacă procedeele matematice nu se aplică decît cantităților, nu înseamnă că trebuie să uităm că întotdeauna cantitatea este calitate în stare născîndă: cantitatea este cumva starea limită a calității. E deci firesc ca metafizica să adopte ideea generatoare a matematicii actuale, încercînd s-o extindă la toate calitățile, adică la realitatea în genere. Numai că aceasta nu presupune că se va-ndrepta spre o matematică universală, această himeră a filosofiei moderne. Din contra, pe măsură ce-și va croi mai bine calea, va întîlni obiecte din ce-n ce mai intraductibile în simboluri. Dar cel puțin va fi început prin a lua contact cu continuitatea și mobilitatea realului acolo unde acest contact este cel mai bine utilizabil. Ea se va fi contemplat într-o oglindă ce-i trimite o imagine, desigur, mult palidă dar și cît se poate de luminoasă a ei înșăși. Va fi văzut, cu o claritate superioară, ceea ce împrumută procedeele matematice de la realitatea concretă iar ea însăși va continua în sensul realității concrete, nu în cel al procedeelor matematice. Să spunem, prin urmare, atenuînd cumva ceea ce poate fi prea modest dar și prea ambițios în formula aceasta, că *unul dintre obiectele metafizicii este acela de a opera diferențieri și integrări calitative.*

VIII Ceea ce-a determinat ca acest obiect să fie pierdut din vedere și a putut înșela știința însăși asupra originii anumitor procedee pe care le folosește este faptul că intuiția, o dată avută, trebuie să afle un mod de expresie și de aplicare conform deprinderilor noastre de gîndire, un mod care să ne poată furniza, în concepte bine delimitate, punctele solide de sprijin de care avem atîta nevoie. Aceasta este condiția a ceea ce numim rigoare, precizie, precum și o indefinită extindere a unei metode generale la cazuri particulare. Or, extinderea și munca de perfecționare logică se pot continua secole de-a rîndul, în vreme ce actul generator al unei metode nu durează decît o clipă. De aceea ni se-ntîmplă atît de des să luăm aparatul logic al științei drept știința însăși[6], uitînd de intuiția din care s-a ivit totul[7].

Din uitarea intuiției purced toate cîte le-au spus filosofii și savanții înșiși despre „relativitatea" cunoașterii științifice. *Relativă*

este cunoașterea simbolică prin concepte preexistente care merge dinspre fix înspre mișcător, nu însă și cunoașterea intuitivă care se instalează în mișcare și adoptă viața lucrurilor. Această intuiție atinge un absolut. Prin urmare, știință și metafizică se-ntîlnesc în intuiție. O filosofie cu adevărat intuitivă va realiza uniunea atît de dorită a metafizicii cu știința. În același timp în care va converti metafizica în știință pozitivă – adică progresivă și mereu perfectibilă – va determina și științele pozitive propriu-zise să capete conștiința adevăratei lor misiuni, adesea superioare celei pe care și-o imaginează de obicei. Filosofia intuitivă va pune mai multă metafizică în știință și mai multă știință în metafizică. Ea va avea ca rezultat restabilirea continuității între intuițiile obținute de-a lungul istoriei de diversele științe pozitive, intuiții obținute doar sub starea de grație a genialității.

IX În general, filosofii antici cred că nu există două maniere diferite de-a cunoaște lucrurile în profunzime și că diversele științe își află rădăcina în metafizică. Nu aici a fost greșeala lor. Ea a constat în a se inspira din această credință, atît de naturală pentru spiritul omenesc, și în consecință a considera că o variație nu poate decît exprima și dezvolta invariabilități. De aici rezultă că Acțiunea era o Contemplație împuținată, durata – o imagine-înșelătoare și mobilă a eternității imobile iar Sufletul – o cădere de la Idee. Toată această filosofie ce începe cu Platon și sfîrșește cu Plotin este dezvoltarea unui principiu pe care l-am formula astfel: „Există mai mult în imuabil decît în ceea ce se mișcă iar trecerea de la stabil la instabil se face prin diminuare." Or, tocmai contrariul acestui principiu este adevărat.

Știința modernă datează din ziua-n care mobilitatea a fost erijată în realitate independentă. Ea datează din ziua-n care Galilei, rostogolind o bilă pe un plan înclinat, a luat ferma hotărîre de-a studia această mișcare de sus în jos pentru ea însăși, în ea însăși, fără a-i mai căuta principiul în conceptele de *sus* ori *jos*, anume în cele două imobilități prin care Aristotel crezuse a explica în mod suficient mobilitatea. Iar acesta nu-i un loc izolat în istoria științei. Apreciem că multele dintre marile descoperiri, dintre cele care cel puțin au transformat științele pozitive ori au creat altele, au fost tot atîtea sondări înlăuntrul duratei pure. Cu cît realitatea atinsă era mai vie, cu atît mai profunde au fost și forările.

Dar sonda lansată-n adîncurile mărilor adună o masă fluidă pe care soarele o usucă repede în grăunțe de nisip solide și discontinui. La fel și intuiția duratei, o dată expusă razelor inteligenței, se preschimbă tot atît de rapid în concepte încremenite, distincte, imobile. În mobilitatea vie a lucrurilor inteligența ține să marcheze stații reale ori virtuale, notînd plecările și sosirile; doar asta contează pentru o gîndire omenească în exercițiul ei firesc. Dar filosofia ar trebui să fie un efort de a depăși condiția umană.

Savanții și-au oprit cu cea mai mare plăcere privirile asupra conceptelor cu care-au jalonat calea intuiției. Cu cît considerau mai mult că toate aceste rămășițe au trecut la starea de simboluri, cu atît atribuiau întregii științe un caracter simbolic[8]. Și cu cît credeau mai mult în caracterul simbolic al științei, cu atît îl și realizau și-l accentuau. În scurt timp au ajuns să nu mai facă nici o diferență între natural și artificial în cadrul științei pozitive, între datele imediate ale intuiției și imensa muncă de analiză pe care inteligența o desfășoară în jurul intuiției: Au pregătit astfel calea unei doctrine ce afirmă relativitatea tuturor conoștințelor noastre.

Dar metafizica și-a făcut și ea lucrarea ei.

Cum se face că maeștrii filosofiei moderne care-au fost în același timp și metafizicieni, și înnoitori ai științei, n-au încercat sentimentul continuității mobile a realului?! Cum de nu s-au situat în ceea ce noi numim durata concretă?! Așa au făcut, chiar mai mult decît au crezut sau, în orice caz, mai mult decît au recunoscut. Dacă vom încerca să legăm prin trăsături continue intuițiile în jurul cărora s-au organizat sistemele, vom afla o direcție bine determinată de gîndire și simțire alături, desigur, de multe alte linii convergente și divergente. Care este această gîndire latentă? Cum se exprimă acest sentiment? Pentru a împrumuta înc-o dată limbajul platonicienilor vom spune, desfăcînd cuvintele din sensurile lor psihologice și înțelegînd prin Idee o anumită *siguranță de inteligibilitate ușoară* iar prin Suflet – o anumită *neliniște de viață*, că un curent invizibil determină filosofia modernă să înalțe Sufletul deasupra Ideii. Ea tinde, prin aceasta, asemenea științei moderne și chiar mai mult decît ea, să meargă în sens invers gîndirii antice.

Însă ca și știința, această metafizică a desfășurat în jurul vieții ei profunde o bogată țesătură de simboluri uitînd uneori că, dacă știința are nevoie de simboluri în desfășurarea ei analitică, principala

ratiune de a fi a metafizicii este tocmai despărțirea de simboluri. Și aici inteligența și-a continuat lucrarea de fixare, diviziune și reconstruire. E drept că și-a continuat-o sub o formă destul de diferită. Fără a insista acum asupra unui punct pe care ne propunem să-l dezvoltăm în alt loc, ne vom limita să spunem că inteligența, al cărei rol este de-a opera asupra elementelor stabile, poate căuta stabilitatea fie în *relații*, fie în *lucruri*. Cînd lucrează asupra conceptelor de relații, ajunge la simbolismul *științific*. Cînd operează asupra conceptelor de lucruri, ajunge la simbolismul *metafizic*. Dar atît într-un caz, cît și-n celălalt, ea pune lucrurile-n ordine. Așa că nu-i vine greu să se creadă independentă. Decît să recunoască imediat ce datorează intuiției profunde și realității, se expune de bună voie riscului de a nu vedea în întreaga ei lucrare decît o înșiruire artificială de simboluri. Așa că, dacă ne-am opri la litera rostirilor metafizicienilor și savanților, precum și la materialitatea a ceea ce fac, am putea crede că primii au săpat un tunel adînc pe dedesubtul realității, că ceilalți au azvîrlit deasupra ei o punte elegantă, dar că fluviul mișcător al lucrurilor trece prin aceste două lucrări fără a le atinge.

Unul dintre principalele artificii ale criticii Kantiene a fost acela de a lua în sens strict termenii de metafizician și savant și de a împinge metafizica și știința pînă la limita extremă a simbolismului, pînă acolo unde puteau ele ajunge și unde, de altfel, ar fi ajuns și ele singure de îndată ce inteligența ar fi revendicat o independență plină de pericole. O dată pervertite adaosurile științei și metafizicii prin „intuiția intelectuală", lui Kant nu i-a fost greu să dovedească faptul că știința e relativă iar metafizica – artificială. Cum în ambele cazuri a ușurat independența inteligenței, cum a atribuit metafizicii și științei „intuiția intelectuală" ce le împovăra lăuntric, știința, cu toate relațiile ei, nu va mai prezenta privirii lui decît o peliculă de formă, iar metafizica, împreună cu lucrurile ei – doar o pelicula de materie. Și să ne mai mire că prima nu-i mai arată decît cadre goale cuprinse-n alte cadre, iar cea de-a doua, fantome ce gonesc după alte fantome?!

Kant a dat niște lovituri atît de puternice metafizicii și științei, încît nu s-ar putea spune că și-ar fi revenit pe deplin. Spiritul nostru se va resemna de bună-voie să vadă în știință o cunoaștere absolut relativă iar în metafizică – o speculație goală. Ni se pare că și astăzi critica kantiană se aplică încă oricărei metafizici ori științe. În

realitate, ea se raportează mai mult la metafizica anticilor, precum și la forma – încă antică – pe care modernii au imprimat-o gîndirii lor. Ea are importanța și rostul ei împotriva unei metafizici ce pretinde a ne da un sistem *unic* și gata făcut al lucrurilor, împotriva unei științe care-ar fi un sistem unic de relații sau, în fine, împotriva metafizicii și științei ce-ar prezenta simplitatea arhitecturală a teoriei platonice a Ideilor ori pe aceea a unui templu grec. Dacă metafizica pretinde a se constitui cu concepte pe care noi le-am poseda înaintea ei, dacă ea constă într-o ordonare ingenioasă a ideilor preexistente utilizate asemenea materialelor de construcție pentru un edificiu și, în sfîrșit, dacă nu-i altceva decît o constantă dilatare a spiritului, efortul mereu reînnoit de a depăși ideile actuale și poate chiar și logica noastră simplă, este cît se poate de evident că metafizica va deveni artificială, ca orice altă operă a inteligenței. Și dacă știința este în întregul ei o operă de analiză ori de reprezentare conceptuală, dacă experiența nu trebuie să-i slujească decît la verificarea „ideilor clare" și dacă, în loc să plece de la intuiții multiple, diverse, ce se inseră în mișcarea proprie a fiecărei realități fără a se cuprinde însă întotdeauna unele în altele, ea se pretinde o matematică imensă, un sistem unic de relații ce strînge totalitatea realului cu un șurub dinainte montat, atunci devine o cunoaștere relativă numai și numai la inteligența umană. Dacă zăbovim în preajma *Criticii rațiunii pure*, vom vedea că pentru Kant știința este acest soi de *matematică universală* iar metafizica – doar un *platonism* foarte puțin modificat. La drept vorbind, visul însuși al unei matematici universale este o rămășiță a aceluiași platonism. Matematica universală este ceea ce devine lumea Ideilor atunci cînd presupunem că Ideea constă într-o relație ori într-o lege, ci nu într-un lucru. Kant a luat drept realitate acest vis al cîtorva dintre filosofii moderni[9]: ba mai mult, a considerat că orice cunoaștere științifică nu-i decît un fragment desprins sau, mai curînd, o piatră de încercare a matematicii universale. Așa că sarcina principală a Criticii va fi aceea de a întemeia această matematică, adică de a determina ce trebuie să fie inteligența și ce trebuie să fie obiectul pentru ca o matematică neîntreruptă să le poată lega între ele. Și, în mod necesar chiar, dacă orice experiență posibilă este asigurată că poate intra astfel în cadrele rigide și deja constituite ale intelectului înseamnă (dacă presupunem existența unei armonii prestabilită) că intelectul organizează el însuși natura și se regăsește-n

ea ca într-o oglindă. De aici posibilitatea științei, care și-ar datora întreaga eficacitate relativității ei și imposibilitatea metafizicii – întrucît aceasta din urmă nu va mai avea altceva de făcut decît să parodieze, cu fantome ale lucrurilor, munca de orînduire conceptuală realizată în mod serios de știință cu raporturi, de astă dată. Pe scurt, *întreaga Critică a rațiunii pure sfîrșește prin a stabili că platonismul, ilegitim dacă Ideile sînt lucruri, devine legitim dacă Ideile sînt raporturi și că ideea gata făcută, o dată coborîtă din cer pe pămînt este, așa cum o dorise și Platon, temeiul comun al gîndirii și naturii. Dar întreaga Critică a rațiunii pure se întemeiază și pe postulatul că gîndirea noastră nu e-n stare de altceva decît să platonizeze*, adică să toarne orice experiență posibilă în tipare preexistente.

Aici e toată problema. Dacă totuși cunoașterea științifică este ceea ce a dorit Kant, există o știință simplă, preformată și chiar preformulată în natură, după cum crezuse Aristotel. Marile descoperiri nu vor face decît să lumineze, din această logică imanentă lucrurilor, punct cu punct linia dinainte trasată, așa cum la o sărbătoare aprindem progresiv salba de lumini ce desenează deja în întuneric contururile unui monument. Dacă și cunoașterea metafizică este ceea ce Kant a dorit, înseamnă că ea se reduce la posibilitatea egală a două atitudini opuse ale spiritului dinaintea tuturor marilor probleme; manifestările ei sînt tot atîtea opțiuni arbitrare, mereu efemere, între două soluții virtual formulate dintru eternitate. Ea trăiește și moare cu antinomiile ei cu tot. Adevărul însă e că nici știința modernilor nu prezintă această simplitate uniliniară, și nici metafizica lor – aceste opoziții ireductibile.

Știința modernă nu-i nici una, și nici simplă. Ea are la bază idei pe care sîrșim prin a le considera clare; dar aceste idei, atunci cînd au fost profunde, au fost luminate progresiv prin felul în care-au fost utilizate. Ele datorează deci cea mai mare parte a luminozității lor luminii ce le-a fost trimisă, prin reflexie, de către faptele și aplicațiile înspre care ele însele au condus. Prin urmare, claritatea unui concept nu e altceva decît siguranța – dobîndită o dată pentru totdeauna – de a-l putea mînui cu un oarecare profit. La origine, multe dintre ele trebuie să fi părut obscure, greu de conciliat cu alte concepte deja admise de știință, frizînd chiar absurdul. Ceea ce înseamnă că știința nu procedează prin încastrarea regulată a conceptelor ce ar fi predestinate să se insereze cu precizie unele în

celelalte. Ideile profunde și fecunde sînt tot atîtea luări de contact cu curente de realitate ce nu converg în nod necesar înspre același punct. E drept că toate conceptele ajung să-și ocupe locul cuvenit, îmblînzindu-și asperitățile printr-o șlefuire reciprocă și reușind, de bine de rău, să se ordoneze cumva între ele.

Pe de altă parte, nici metafizica modernilor nu e făcută din soluții așa de radicale încît să ajungă la opoziții ireductibile. Așa ar fi, desigur, dacă n-ar avea nici un mijloc de a accepta în același timp și pe același tărîm și teza, și antiteza antinomiilor. Dar a filosofa înseamnă a te plasa printr-un efort al intuiției în interiorul realității concrete asupra căruia Critica ia două instantanee exterioare și opuse, teza și antiteza. Nu mi-aș putea niciodată închipui cum se întrepătrunde negrul cu albul dacă n-aș fi văzut griul ce poate fi considerat, la rîndu-i, din perspectiva și a albului, și a negrului. Doctrinele ce au un temei intuitiv scapă criticii kantiene exact în măsura-n care ele sînt intuitive. Iar aceste doctrine alcătuiesc de fapt metafizica; bineînțeles, cu condiția să nu ne raportăm la metafizica încremenită și moartă a *tezelor*, ci la aceea vie a *filosofilor*. Sigur că divergențele dintre școli sînt frapante, practic divergențele dintre grupurile de discipoli ce s-au format în jurul cîtorva mari maeștri. Dar oare la maeștrii înșiși sînt ele tot atît de tranșante? Aici, ceva domină diversitatea sistemelor, ceva simplu și net ca o lansare de sondă pe care-o simțim pornită să ajungă la o adîncime mai mare sau mai mică în străfundul aceluiași ocean, deși de fiecare dată aduce la suprafață materii cît se poate de diferite. Discipolii lucrează de obicei tocmai asupra acestor materii. Acesta este rolul analizei. Iar magistrul, în măsura în care formulează, dezvoltă și traduce în idei abstracte ceea ce el însuși a adus, este cumva discipol chiar față de sine. Numai că actul simplu care a pus analiza-n mișcare și care se disimulează în spatele analizei, emană de la o cu totul altă facultate decît cea a analizei. Aceasta va fi, prin definiție, facultatea de a intui.

În concluzie: această facultate nu are nimic misterios. Oricine s-a exersat cu oarecare succes în literatură știe bine că, odată ce subiectul a fost îndelung studiat, documentele adunate și toate notele puse la punct, pentru a putea aborda munca de compunere este nevoie încă ceva, de un efort adesea penibil de a te plasa dintr-o dată în însăși inima subiectului și de a căuta cît mai în profunzime un impuls care, mai apoi, va merge de la sine. Impulsul acesta, o dată

primit, lansează spiritul pe calea-n care el regăsește toate învățămintele adunate înainte, precum și alte detalii suplimentare. El se dezvoltă și se analizează pe sine în termeni a căror enumerare s-ar putea continua la nesfîrșit; niciodată nu vom putea spune totul, căci cu cît înaintăm mai mult, cu atît descoperim mai multe. Și totuși, dacă ne întoarcem brusc pentru a înhăța impulsul pe care-l simțim în spatele nostru, el ne scapă din mîini. Asta pentru că nu era un lucru, ci o incitare la mișcare care, deși indefinit extensibilă, rămîne simplitatea însăși. Intuiția metafizică pare-a fi de același fel. Notele și documentele adunate în cazul literaturii sînt, în filosofie, ansamblurile de observații și experiențe acumulate de știința pozitivă mai ales printr-o reflecție a spiritului asupra spiritului. Căci niciodată nu vom obține o intuiție de la realitate, adică o simpatie spirituală cu ce are ea mai lăuntric, dacă n-am știut să-i căpătăm încrederea printr-o îndelungă prietenie cu manifestările ei superficiale. Și nu e vorba de-a asimila pur și simplu faptele marcante. Trebuie să le acumulăm și pe acestea, apoi să le topim laolaltă, într-o masă atît de enormă, încît să putem fi siguri că în această fuziune s-au neutralizat reciproc toate posibilele idei preconcepute și premature ale observatorilor, toate cîte aceștia le-au putut emite pe cont propriu și neîntemeiat, în baza observațiilor lor. Doar așa se poate desprinde materialitatea brută a faptelor cunoscute. Chiar în cazul simplu și privilegiat ce ne-a folosit ca exemplu, chiar pentru contactul direct al sinelui cu sine, efortul definitiv de intuire distinctă ar fi imposibil pentru cel care n-a reunit și confruntat un mare număr de analize psihologice. Maeștrii filosofiei moderne au fost oameni care-au asimilat întreg materialul științelor vremii lor. Și partiala eclipsă a metafizicii de vreo jumătate de secol încoace are drept cauză extraordinara dificultate de care se izbesc filosofii în încercarea lor de a lua contact cu o știință din ce în ce mai fragmentată. Dar intuiția metafizică, deși n-o putem atinge decît pe baza cunoștințelor materiale, este cu totul altceva decît rezumatul sau sinteza acestor cunoștințe. Ea se deosebește de ele la fel cum impulsul motrice diferă de drumul pe care-l parcurge mobilul, la fel cum tensiunea resortului este altceva decît mișcările vizibile ale pendulului. În acest sens, metafizica nu are nimic comun cu o generalizare a experienței; cu toate astea, ea s-ar putea defini ca *experiența integrală*.

Note

1. Acest eseu a apărut în 1903 în *Revista de metafizică și morală*. De la acea dată și pînă astăzi am reușit să precizăm mai clar semnificația termenilor de *metafizică* și *știință*. Putem da cuvintelor ce sens dorim, cu condiția să le și definim: nimic nu mă-mpiedică să numesc „știință" sau „filosofie" orice fel de cunoaștere, așa cum s-a și făcut multă vreme. Ba chiar, cum spuneam mai sus, am putea îngloba totul în metafizică. Totuși, este absolut incontestabil că orice cunoaștere are o direcție bine definită cînd dispune de obiectul ei în vederea măsurării și merge într-o direcție diferită, inversă chiar, cînd se desface din orice prejudecată despre relații și comparații pentru *a simpatiza* cu realitatea. Am arătat că prima metodă convine studiului materiei iar a doua – celui al spiritului, că cele două metode se influențează reciproc, ele trebuind să se sprijine una pe cealaltă. În primul caz avem de-a face cu timp spațializat și cu spațiu; în cel de-al doilea, cu *durata reală*. Pentru claritatea ideilor ni s-a părut util să numim „științifică" prima cunoaștere și „metafizică", pe cea de-a doua. Prin urmare, pe seama metafizicii vom pune această „filosofie a științei" sau „metafizică a științei" ce preocupă marii savanți, este imanentă științei lor și adesea joacă rolul unei invizibile inspiratoare. În prezentul articol o lăsăm încă în lotul științei pentru că a fost practicată mai curînd de acei cercetători numiți „savanți", nu de către „metafizicieni" (vezi mai sus, pp. 33–45).

Pe de altă parte, să nu uităm că prezentul eseu a fost scris la o vreme cînd criticismul kantian și dogmatismul succesorilor săi erau încă general admise, chiar dacă nu în chip de concluzii, măcar ca punct de plecare în speculația filosofică.

2. Mai e nevoie să spunem că nu propunem aici un mijloc de a recunoaște dacă o mișcare este sau nu absolută? Cînd vorbim despre mișcarea absolută, în sensul metafizic al termenului, nu facem decît să definim *ce avem în spirit*.

3. Imaginile la care ne referim aici sînt cele la care s-ar putea gîndi un filosof cînd ar încerca să expună cuiva teza sa. Lăsăm la o parte acea imagine apropiată de intuiție de care filosoful poate avea nevoie pentru sine și care adesea rămîne inexprimată.

4. Încă o dată, procedînd astfel, nu îndepărtăm *substanța*. Din contra, afirmăm persistența existențelor. Și credem că am ușurat cumva reprezentarea ei. Cum a putut fi comparată această doctrină cu cea a lui Heraclit?!

5. Mai ales la Newton, în considerațiile sale asupra *fluxiunilor*.

6. Despre acest punct, dar și despre multe altele abordate în prezentul eseu, a se vedea interesantele studii ale domnilor Le Roy, Wincent și Vilebois în *Revista de metafizică și morală*.

7. Așa cum explicam la-nceputul celui de-al doilea eseu, am ezitat mult dinaintea termenului de „intuiție". Iar cînd m-am hotărît, am stabilit că desemnăm cu acest cuvînt funcția metafizică a gîndirii și, în principal, cunoașterea intimă a spiritului de către spirit ce subsumează cunoașterea, prin spirit, a ceea ce este esențial în materie, inteligența fiind în mod cert făcută pentru a manipula materia – pentru a o cunoaște deci – dar fără a avea ca destinație aparte atingerea temeiului acesteia. Aceasta este semnificația pe care-o atribuim intuiției în prezentul eseu (scris în 1902), mai ales în ultimele pagini. Mai tîrziu, preocupați fiind de precizie, am ajuns să distingem mai net intuiția de inteligență, precum și știința de metafizică. Dar, în general vorbind, schimbarea de terminologie nu e chiar un inconvenient grav cînd ne străduim de fiece dată să definim termenii în contextul lor particular sau pur și simplu cînd contextul le dezvăluie suficient sensul.

8. Pentru a completa cele spuse în nota precedentă, voi aminti că încă din epoca la care scriam aceste rînduri am început să restrîngem sensul cuvîntului „știință" și să numim *științifică* doar cunoașterea materiei inerte de către inteligența pură. Ceea ce nu m-a împiedicat să afirm că și cunoașterea vieții și a spiritului sînt în mare măsură științifice – anume în măsura-n care fac apel la aceleași metode de investigare ca și cunoașterea materiei inerte. Invers, cunoașterea materiei inerte poate fi numită *filosofică* dacă utilizează, într-un moment decisiv al istoriei ei, intuiția duratei pure. La fel, conform notei 1 de la-nceputul prezentului eseu.

9. Asupra acestui „subiect", vezi în *Studiile filosofice* ale lui Wundt (vol. IX, 1894) un foarte interesant articol al lui C. Rădulescu Motru, *Intuiția în teoria cauzalității naturale a lui Kant*.

VII

FILOSOFIA LUI CLAUDE BERNARD

Discurs susținut la Centenarul Claude Bernard, la Collège de France, în 30 decembrie 1913

Înainte de toate, filosofia îi datorează lui Claude Bernard teoria metodei experimentale. Știința modernă s-a reglat întotdeauna după experiență; dar cum ea debuta cu mecanica și astronomia, cum la începuturi nu lua din materie decît ceea ce era mai general și mai apropiat de matematici, multă vreme n-a cerut de la experiență decît un punct de plecare pentru calcule și o verificare a lor în punctul de oprire. În secolul XIX se ivesc științele de laborator, cele care urmăresc experiența în toate sinuozitățile ei, fără a pierde vreodată contactul cu ea. Anume acestor cercetări concrete a adus Claude Bernard obolul formulei metodei, așa cum odinioară a făcut-o Descartes pentru științele abstracte ale materiei. În acest sens, *Introducerea la medicina experimentală* este pentru noi ceea ce a fost *Discursul asupra metodei* pentru veacurile XVII și XVIII. În ambele cazuri, ne aflăm dinaintea unui geniu ce-a început prin a face descoperiri, pentru a se-ntreba mai apoi cum trebuie să procedeze de fapt pentru a ajunge unde el ajunsese deja. Demers aparent paradoxal, dar singurul firesc, maniera inversă de a procea tentîndu-i deja pe mulți dar nereușind nici unul vreodată. De două ori numai în istoria științei moderne și pentru două dintre principalele forme pe care le va îmbrăca în continuare cunoașterea naturii, spiritul de invenție s-a repliat asupră-și pentru a se analiza și determina astfel

condițiile generale ale descoperirii științifice. De ambele dăți acest fericit amestec de spontaneitate și reflecție, de știință și filosofie s-a produs în Franța.

Gîndul constant al lui Claude Bernard în a sa *Introducere...* a fost de a arăta cum colaborează, în cercetarea experimentală, faptul și ideea. Faptul, întrezărit mai clar sau mai puțin clar, sugerează ideea unei explicații. Savantul cere experienței să confirme această idee, numai că de-a lungul întregii experiențe el trebuie să fie pregătit să își abandoneze ipoteza ori s-o remodeleze după fapte. Cercetarea științifică este deci un dialog între spirit și natură. Natura ne trezește curiozitatea; noi îi punem întrebări; răspunsurile ei dau discuției o întorsătură imprevizibilă, provocînd astfel noi întrebări la care natura răspunde sugerînd noi idei, și așa mai departe. Cînd Claude Bernard descrie această metodă, cînd dă exemple, cînd amintește de toate aplicațiile realizate, toate cîte le expune par așa de simple și naturale încît ni se pare că nici nu era cazul să le mai spună: avem impresia că le-am știut dintotdeauna. La fel, portretul pictat de un mare maestru ne poate da iluzia că am fi cunoscut modelul.

Totuși este necesar – chiar și astăzi – ca metoda lui Claude Bernard să fie înțeleasă și practicată așa cum se cuvine. Au trecut 50 de ani de cînd și-a publicat lucrarea, dar n-am încetat o clipă s-o citim și s-o admirăm. Dar am extras oare din ea toate învățămintele cuvenite?

Unul dintre cele mai clare dintre rezultatele acestei analize trebuie să fie acela de-a ne învăța că nu există diferențe între o observație bine făcută și o generalizare bine întemeiată. Noi însă ne reprezentăm prea adesea experiența ca fiind sortită să ne aducă fapte brute; inteligența, agățîndu-se de acele fapte, le apropie și se înalță astfel înspre legi tot mai subtile. Deci generalizarea ar fi o funcție, iar observația o alta. Nimic mai fals decît această concepție despre munca de sinteză, nimic mai periculos și pentru știință, și pentru filosofie. Ea a dus la credința c-ar exista un interes științific pentru asamblarea gratuită a faptelor așa, pentru pura și simpla plăcere, pentru natura lor lenești, pasivă chiar, în așteptarea ivirii vreunui spirit capabil să le stăpînească și să le supună legilor. Ca și cum o observație științifică n-ar fi tot un răspuns la o-ntrebare, fie ea precisă ori confuză. Ca și cum observațiile înșiruite pasiv unele după altele n-ar fi tot răspunsuri dezlînate la întrebări puse la întîmplare! Ca și cum munca de generalizare ar însemna să se ivească dintr-o dată cineva care să găsească un sens plauzibil acestui discurs incoerent!

Adevărul e că discursul ori capătă pe dată un sens, ori nu-l va avea niciodată! Semnificația sa se poate schimba pe măsură ce faptele sînt aprofundate, dar pentru aceasta trebuie să existe o semnificație inițială. A generaliza nu înseamnă a utiliza fapte deja culese pentru nu știu ce muncă de condensare. Sinteză înseamnă cu totul altceva. E mai puțin o operație specială, cît o anumită putere de gîndire, o capacitate de pătrundere în interiorul unui fapt pe care-l ghicim semnificativ și-n care aflăm explicația unui număr indefinit de alte fapte. Pe scurt, spiritul de sinteză nu-i decît o putere mai înaltă a spiritului de analiză.

Această concepție asupra muncii de cercetare științifică diminuează enorm distanța dintre maestru și ucenic. Ea nu ne mai dă voie să deosebim două categorii de cercetători dintre care unii ar fi pălmașii iar ceilalți s-ar ocupa cu invenția. Invenția trebuie să fie peste tot, pînă și-n cea mai umilă cercetare a unui fapt, pînă și-n cea mai simplă experiență. Acolo unde nu există efort personal, original chiar, nu există nici cel mai vag început de știință. Aceasta este marea maximă pedagogică ce se desprinde din filosofia lui Claude Bernard.

Pentru un filosof, ea mai cuprinde ceva: o anumită concepție despre adevăr, o filosofie deci.

Cînd vorbesc despre filosofia lui Claude Bernard nu fac aluzie la acea metafizică a vieții pe care ni s-a părut a o afla în scrierile sale și care era poate destul de străină gîndirii lui. S-a discutat de altfel prea mult despre ea. Unii, invocînd locurile în care Claude Bernard critică ipoteza unui „principiu vital", au pretins că el n-ar fi văzut în viață decît un ansamblu de fenomene fizice și chimice. Alții, referindu-se la „ideea organizatoare și creatoare" care, după autor, ar prezida fenomenele vitale, încearcă să dovedească faptul că el ar fi practicat o distincție radicală între materia vie și materia brută, atribuind astfel vieții o cauză independentă. Și, în fine, după alții, Claude Bernard ar fi oscilat între cele două concepții sau ar fi pornit de la prima pentru a ajunge treptat la cea de-a doua. Reciților-i cu atenție operele: nu veți afla în ele nici afirmația, nici negația și nici contradicția din urmă. Sigur, în repetate rînduri Claude Bernard s-a opus ipotezei unui „principiu vital". Dar ori de cîte ori o face, vizează expres vitalismul superficial al medicilor și psihologilor care afirmau existența unei forțe capabile să lupte împotriva forțelor fizice și să le restrîngă acțiunea în alcătuirea ființei vii. La acea dată se credea că o aceeași cauză, operînd în aceleași condiții și asupra aceleiași ființe vii, nu produce întotdeauna același efect. Se spunea că trebuie

luat în calcul și caracterul capricios al vieții. Magedie însuși, cel care și-a adus un important aport la întemeierea științifică a fiziologiei, credea și el într-o anumită indeterminare a fenomenului vital. Celor ce gîndesc astfel Claude Bernard le va răspunde că faptele fiziologice sînt supuse unui determinism la fel de inflexibil ca și faptele fizice sau chimice; mai mult, dintre operațiile ce au loc în robotul animal, nici una nu trebuie explicată într-o bună zi prin fizică ori chimie. Atît despre principiul vital. Să ne-ndreptăm acum înspre ideea organizatoare și creatoare. Avem impresia că, în locurile unde este amintită, Claude Bernard se ridică împotriva celor ce refuzau să vadă în fiziologie o știință specială, diferită de fizică și chimie. Calitățile sau, mai curînd, dispozițiile de spirit care stau la temeiul formării fiziologului sînt, după el, diferite de cele ale fizicianului ori chimistului. Nu poate fi fiziolog cel lipsit de simțul organizării, de această coordonare aparte a părților de către întreg ce caracterizează fenomenul vital. În ființa vie totul se petrece ca și cum ar interveni o anumită „idee" ce-ar da seama de ordinea în care sînt grupate elementele. Ideea aceasta nu este o forță, ci un principiu de explicație: dacă ea ar lucra efectiv și ar reuși cumva să contrarieze jocul forțelor fizice și chimice, n-ar mai exista „fiziologie" experimentală. După Claude Bernard, fiziologul, în analiza sa prin care instituie fenomenele vieții, trebuie să ia în atenție nu numai ideea organizatoare, dar mai trebuie să-și amintească și că faptele de care se ocupă au drept teatru de manifestare un organism constituit deja, iar constituirea respectivului organism sau, cu spusa lui, „creația", este o operație de un cu totul alt ordin. Sigur că, accentuînd pe distincția netă stabilită de Bernard între construirea mașinii și distrugerea ori uzarea ei, între mașina ca atare și ceea ce se-ntîmplă în ea, am ajunge să restabilim, e drept că într-o altă formă, vitalismul pe care el l-a combătut. El n-a făcut-o însă și a preferat să nu se pronunțe asupra naturii vieții cum, de altfel, nu s-a pronunțat nici asupra constituirii materiei. Își rezervă doar problema raportului dintre ele. La drept vorbind, fie că atacă ipoteza „principiului vital", fie că face apel la „ideea directoare", în ambele cazuri este exclusiv preocupat de determinarea condițiilor fiziologice experimentale. Caută să definească nu atît viața, cît știința vieții. Apără fiziologia și împotriva celor care consideră faptul fiziologic prea fulgurant pentru a se prezenta experimentării, dar și contra celor care, judecîndu-l accesibil experiențelor, nu fac deosebirea între aceste experiențe și cele ale fizicii și chimiei. Celor dintîi le răspunde că

faptul fiziologic este supus unui determinism absolut și, prin urmare, fiziologia este o știință riguroasă. Celor din urmă, că fiziologia își are legile ei proprii, propriile metode diferite de cele ale fizicii și chimiei, deci fiziologia este o știință independentă. Dar dacă Claude Bernard nu ne-a dat și nici n-a dorit să ne dea o metafizică a vieții, în ansamblul operei sale este prezentă o anumită filosofie generală, a cărei influență va fi probabil mai profundă și mai durabilă decît ar fi putut fi cea a vreunei teorii particulare.

Multă vreme filosofii au considerat realitatea ca un întreg sistematic, un edificiu imens pe care, la rigoare, l-am putea reconstrui prin gîndire doar cu resursele raționamentului, cu toate că, în fapt, sîntem nevoiți să apelăm și la ajutorul observației și experienței. Natura ar fi deci un ansamblu de legi inserate unele în altele conform principiilor logicii umane, iar legile acestea ar fi gata făcute și interioare lucrurilor. Efortul științific și filosofic ar consta în a îndepărta unul după altul faptele ce le acoperă, de parc-am curăța un monument egiptean de straturile de nisip depuse pe el. Întreaga operă a lui Claude Bernard se ridică împotriva acestei concepții asupra faptelor și legilor. Cu mult înainte ca filosofii să insiste asupra a ceea ce poate fi convențional și simbolic în știința umană, el a înțeles și a măsurat corect distanța dintre logica omului și cea a naturii. Dacă – spune Claude Bernard – nu putem fi suficient de prudenți în verificarea unei ipoteze, înseamnă că n-am fost nici suficient de îndrăzneți în a o inventa. Ceea ce pentru noi este absurd nu este în mod necesar la fel și pentru natură: să încercăm deci experiența și, dacă ipoteza se verifică, va trebui să devină clară și inteligibilă pe măsură ce faptele ne vor constrînge să ne familiarizăm cu ea. Dar să ne mai amintim și că niciodată o idee, oricît de supla am fi făcut-o noi, nu va avea supletea lucrurilor. Să fim pregătiți oricînd să o abandonăm pentru alta, care va cuprinde poate mai strîns experiența. „Ideile, spunea Claude Bernard, nu sînt decît instrumente intelectuale ce ne ajută să pătrundem în fenomene; dar cînd și-au împlinit sarcina trebuie să le schimbăm așa cum schimbăm un bisturiu ruginit de prea multă folosință". Și adăuga: „Această prea mare încredere în raționament conduce fiziologul la o falsă simplificare a faptelor și se datorează absenței sentimentului complexității fenomenelor naturale". Mai scria în alt loc: „În științe, cînd se realizează o teorie generală, unicul lucru de care trebuie să fim siguri e că acea teorie e falsă, la modul cît se poate de absolut. Ea nu-i decît un adevăr parțial și provizoriu care ne este necesar totuși în felul

gradelor pe care ne sprijinim pentru a înainta în investigațiile noastre." Și revenind asupra acestui punct în legătură cu propriile-i teorii: „Mai tîrziu ele vor fi înlocuite de altele, ce vor prezenta o stare mai avansată a problemei și așa mai departe. Teoriile sînt ca niște grade succesive pe care urcă știința, tot lărgindu-și orizontul." Dar nimic mai semnificativ decît vorbele de-nceput ale unuia dintre ultimele paragrafe ale *Introducerii în medicina experimentală*: „Unul dintre cele mai mari obstacole întîlnite în calea mersului general și liber al cunoștințelor umane este tendința de individualizare în sisteme a diverselor cunoștințe... Sistemele tind să aservească spiritul uman... Trebuie să-ncercăm să rupem lanțurile sistemelor filosofice și științifice. Filosofia și știința nu trebuie să fie sistematice." Filosofia nu trebuie să fie sistematică! Iată un adevărat paradox pentru epoca la care scria Claude Bernard; pe atunci spiritul filosofic era identificat cu spiritul de sistem, fie pentru a justifica existența filosofiei, fie pentru a o proscrie. Totuși, acesta este adevărul, un adevăr ce va convinge tot mai mult, pe măsură ce se va dezvolta efectiv o filosofie capabilă să urmărească realitatea concretă în toate sinuozitățile ei. Nu vom mai insista deci asupra unei succesiuni de doctrine, fiecare dintre ele – atrăgătoare ori ba – pretinzînd a închide totalitatea lucrurilor în formele simple. Vom avea în schimb o filosofie unică, ce se va-nălța încetul cu încetul alături de știință și căreia îi vor aduce obolul toți acei care gîndesc. Nu vom mai spune: „Natura este una iar noi vom căuta printre ideile pe care le posedăm deja pe aceea în care o vom putea cuprinde." Vom spune: „Natura este ceea ce este și cum inteligența noastră, care e o parte a naturii, este mai puțin vastă decît ea, este absolut îndoielnic ca vreuna din ideile noastre actuale ar fi suficient de largă pentru a o putea cuprinde. Să ne străduim deci să dilatăm gîndirea, să ne forțăm intelectul; dacă e nevoie, să ne spargem cadrele strîmte. Dar să nu pretindem că putem îngusta realitatea după măsura ideilor noastre. Din contra, ele vor fi cele care vor trebui să se modeleze, să crească după măsura realității." Iată ce credem, ce încercăm noi să facem. Dar străbătînd tot mai mult calea pe care-am ales-o, trebuie să ne amintim întotdeauna că Claude Bernard e unul dintre cei care-au contribuit la deschiderea ei. De aceea niciodată nu-i vom putea mulțumi îndeajuns pentru tot ce-a făcut pentru noi. Și de aceea ne aflăm aici și salutăm în el, alături de fiziologul genial, unul dintre cei mai mari experimentatori ai tuturor vremurilor, și pe filosoful care-ar trebui să fie unul dintre maeștrii recunoscuți ai gîndirii contemporane!

VIII

DESPRE PRAGMATISMUL LUI WILLIAM JAMES. ADEVĂR ȘI REALITATE [1]

Cum s-ar mai putea vorbi despre pragmatism după William James? Și ce-ar mai fi de adăugat, care să nu fie deja spus în cartea extraordinară și percutantă a cărei traducere fidelă se află-n fața noastră? Ne-am fi ferit să luăm cuvîntul dacă gîndirea lui James n-ar fi fost adesea diminuată, alterată sau falsificată de către interpreții săi. Există riscul ca multe idei care circulă să se interpună între carte și lector, răspîndindu-se astfel o obscuritate artificială asupra unei opere care este claritatea însăși.

Vom înțelege greșit pragmatismul lui James dacă nu vom începe prin a ne modifica ideea curentă despre realitatea în genere. Vorbim despre „lume", despre „cosmos"; iar aceste cuvinte, prin chiar originea lor, numesc ceva simplu sau măcar ceva armonios compus. Spunem „univers" și termenul ne duce cu gîndul la o posibilă unificare a lucrurilor. Putem fi spiritualiști, materialiști, panteiști, dar la fel de bine putem fi opaci la filosofie și mulțumiți de simțul comun. Indiferent de aceasta ne reprezentăm mereu unul sau mai multe principii simple prin care s-ar explica ansamblul lucrurilor materiale și morale.

Inteligența noastră este îndrăgostită de simplitate. Ea economisește efortul și dorește ca natura să se fi orînduit în așa fel încît noi, pentru a o gîndi, să depunem cea mai redusă muncă cu putință.

Îşi dă, prin urmare, exact atîtea elemente şi principii cîte are nevoie pentru a recompune cu ele seria nesfîrşită a obiectelor şi evenimentelor.

Dar dacă în loc să reconstruim ideal lucrurile întru marea satisfacţie a raţiunii, rămînem pur şi simplu la ceea ce ne furnizează experienţa, vom gîndi şi ne vom exprima în cu totul alt mod. În vreme ce inteligenţa, cu deprinderea ei de-a face economie, îşi reprezintă efectele ca fiind strict proporţionate cu cauzele lor, natura – prodigioasă fiind – pune-n cauză mult mai mult decît ceea ce e necesar pentru a obţine un anumit efect. În timp ce deviza noastră este *Doar ceea ce trebuie*, cea a naturii va fi *Mai mult decît ceea ce trebuie*, mai mult decît asta ori cealaltă, mai multe din toate. Realitatea, aşa cum James o vede, este redundantă şi supraabundentă. Între această realitate şi cea reconstruită de filosofi cred că poate fi stabilit acelaşi raport ca între viaţa de zi cu zi şi cea reprezentată seara de cîţiva actori pe o scenă. La teatru, fiecare spune doar ceea ce trebuie să spună şi face doar ceea ce trebuie să facă; există scene bine decupate; piesa are un început, un mijloc, un sfîrşit şi totul e dispus cu cea mai mare parcimonie în vederea unui deznodămînt ce va fi, de la caz la caz, fericit ori tragic. Dar în viaţă se spun o mulţime de lucruri inutile, se fac o mulţime de gesturi superflue şi nu există deloc situaţii nete. Nimic nu se petrece nici aşa de simplu şi nici atît de complet, de frumos cum am dori. Scenele se amestecă-ntre ele, lucrurile nu au început şi sfîrşit, nu există deznodămînt pe deplin satisfăcător, nici gest absolut decisiv, nici cuvinte mari la care să ne închinăm veşnic. Aceasta este viaţa omenească. Şi tot aceasta este, pentru James, şi realitatea în genere.

Experienţa noastră nu este, desigur, incoerentă. În timp ce ne prezintă lucruri şi fapte, ea ne dezvăluie şi înrudirea dintre lucruri, raporturile dintre fapte. După James, relaţiile sînt tot atît de reale, de direct observabile ca lucrurile şi faptele însele. Numai că relaţiile sînt plutitoare iar lucrurile – fluide. E departe drumul de aici pînă la universul sec recompus de filosofi cu elemente bine decupate, bine aranjate şi-n cadrul căruia părţile nu sînt doar legate între ele, aşa cum ne spune experienţa, ci sînt şi coordonate de Întreg, aşa cum o doreşte raţiunea.

Pluralismul lui William James nu-nseamnă deloc altceva. Antichitatea îşi reprezentase o lume închisă, finită, bine delimitată:

este o ipoteză ce răspunde unor exigenţe ale raţiunii. Modernii se gîndesc mai curînd la un infinit: e o altă ipoteză, ce satisface alte cerinţe ale raţiunii. Din punctul de vedere al lui James, care este cel al experienţei pure sau al „empirismului radical" realitatea nu mai apare nici finită, nici infinită, ci pur şi simplu indefinită. Ea curge, fără ca noi să putem spune dacă are o unică direcţie şi nici măcar dacă mereu şi în orice loc aflăm un acelaşi fluviu care curge.

Raţiunea este mai puţin satisfăcută. Nu se simte în largul ei într-o lume în care nu-şi mai regăseşte, ca într-o oglindă, propria ei imagine. Bineînţeles că şi importanţa ei este diminuată. Dar cît de mult va spori importanţa omului însuşi – a omului ca întreg, plămădit din intelect, dar şi din voinţă şi sentimente!

Universul conceput de raţiune este unul ce depăşeşte infinit experienţa umană, propriul raţiunii fiind de a prelungi datele experienţei, de a le extinde pe calea generalizării şi, în sfîrşit, de a ne face să concepem mai multe lucruri decît vom întrezări vreodată. Într-un astfel de univers omul este obligat să facă puţine lucruri şi să ocupe un loc relativ mic: căci ceea ce este acordat inteligenţei, este retras voinţei. Şi mai ales atribuind gîndirii puterea de a cuprinde totul, el este obligat să-şi reprezinte toate lucrurile în termenii gîndirii. Nu poate cere unei lumi în care tot ceea ce-i este accesibil a fost dinainte considerat traductibil în idei pure o lămurire a aspiraţiilor, dorinţelor şi entuziasmelor sale. Sensibilitatea nu va putea fi luminată de inteligenţa pe care tot omul a transformat-o în lumina însăşi.

Majoritatea filosofilor ne îngustează deci experienţa sub aspectul voinţei şi sentimentului, prelungind-o la nesfîrşit înspre puterea gîndirii. James ne cere să nu adăugăm prea multe experienţei prin puncte de vedere ipotetice, şi nici să n-o mutilăm în ceea ce are ea mai solid. Nu putem fi absolut siguri de toate cîte ni le oferă experienţa; dar trebuie s-o acceptăm integral, iar din ea fac parte în egală măsură şi sentimentele, şi percepţiile, şi lucrurile. Pentru James conteză omul întreg.

Conteză chiar mai mult într-o lume care nu-l mai zdrobeşte cu imensitatea ei. Ne-am mirat de importanţa pe care James o acordă în una din cărţile sale[2] curioasei teorii a lui Fechner, care face din Pămînt o fiinţă independentă, dotată c-un suflet divin. James vedea în ea un mijloc comod de a simboliza – poate chiar de-a exprima –

propriul său gînd. Lucrurile şi faptele din care se compune experienţa constituie pentru noi o lume *omenească*[3], desigur legată de altele, dar atît de depărtată de ele şi de apropiată de noi încît în practică trebuie s-o considerăm suficientă omului şi suficientă sieşi. Cu aceste lucruri şi evenimente noi facem corp comun – prin „noi" înţeleg conştiinţa de a fi şi toate simţămintele umane. Sentimentele puternice ce agită sufletele în unele momente privilegiate sînt forţe la fel de reale ca şi acelea de care se ocupă fizicianul; omul nu le creează singur, cum nici acesta nu creează căldura ori lumina. După James, ne scăldăm într-o atmosferă traversată de imensi curenţi spirituali. Mulţi dintre noi le rezistă, alţii se lasă purtaţi de ei. Există suflete ce se deschid larg suflului binefăcător. Acestea sînt sufletele mistice. Ştim cu cîtă simpatie s-a apropiat James de ele Cînd a apărut scrierea sa despre *Experienţa religioasă* mulţi au văzut în ea doar o serie de descrieri vii, de analize foarte pătrunzătoare – un fel de psihologie, spuneau ei, a sentimentului religios. Ce departe erau de gîndul autorului! Adevărul e că James se apleca asupra sufletului mistic aşa cum noi ne aplecăm pe fereastră, într-o zi de primăvară, pentru a simţi adierea vîntului sau cum, la malul mării, pîndim plecările şi sosirile bărcilor cu pînzele umflate pentru a afla dincotro suflă vîntul. Sufletele clocotind de entuziasm religios sînt cu adevărat ridicate şi transportate. Cum e cu putinţă să nu simţim, ca într-o experienţă ştiinţifică, forţa care le ridică şi le transportă? Aflăm aici originea, ideea inspiratoare a „pragmatismului" lui William James. Pentru el, acele adevăruri pe care trebuie în mod necesar să le cunoaştem sînt adevăruri simţite şi trăite înainte de-a fi fost gîndite.[4]

Din toate timpurile s-a spus că există adevăruri relevante atît în sensul sentimentului, cît şi al raţiunii. Şi tot dintotdeauna s-a crezut că, alături de adevărurile gata-făcute, mai există şi altele, pe care le putem ajuta să se facă şi depind parţial de voinţa noastră. Dar trebuie să remarcăm că la James ideea aceasta capătă o semnificaţie nouă şi o deosebită forţă. Datorită concepţiei sale originale asupra realităţii, ideea de mai sus este preluată într-o teorie generală a adevărului.

Ce este o judecată adevărată? Noi numim adevărată afirmaţia ce concordă cu realitatea. Dar în ce poate consta această concordanţă? Obişnuim să vedem în ea ceva de felul asemănării dintre un model

şi portretul său. Deci o afirmaţie adevărată va fi cea care va *copia* realitatea. Să reflectăm niţel: vom vedea că doar în cîteva cazuri rare, de excepţie, definiţia aceasta se verifică. Real este cutare ori cutare fapt determinat ce se împlineşte într-un anumit punct al spaţiului şi timpului, este unicul, este schimbătorul. Din contra, majoritatea afirmaţiilor noastre sînt generale şi implică o anumită stabilitate a obiectului lor. Să luăm, de pildă, un adevăr cît se poate de apropiat de experienţă: „căldura dilată corpurile". Oare ce-ar putea copia această asertiune? Într-un anumit sens, ar putea copia dilatarea unui corp determinat, la momente determinante, fotografiindu-l în diversele sale faze. Ba chiar – dar metaforic vorbind – aş mai putea spune că afirmaţia „această bară de fier se dilată" este copia a ceea ce se petrece cînd asist la dilatarea barei de fier. Dar un adevăr ce se aplică-n mod egal tuturor corpurilor, fără a viza în mod special pe nici unul din cele pe care le-am văzut, nu copiază nimic, nu reproduce nimic. Cu toate acestea, dorim ca el să copieze ceva şi filosofia a-ncercat mereu să ne dea satisfacţie asupra acestui punct. Pentru antici, dincolo de timp şi spaţiu exista dintru eternitate o lume ce adăpostea toate adevărurile posibile; pentru ei, afirmaţiile umane erau cu atît mai adevărate cu cît copiau mai fidel adevărurile eterne. Modernii au coborît adevărul din cer pe pămînt, numai că şi ei au continuat să vadă-n el ceva ce-ar preexista afirmaţiilor lor. Adevărul va fi depus în lucruri şi-n fapte; ştiinţa va pleca-n căutarea lui, îl va scoate din vizuină şi-l va aduce la lumină. O afirmaţie de tipul „căldura dilată corpurile" va fi o lege ce guvernează faptele, ce tronează – chiar dacă nu deasupra, măcar în mijlocul lor – o lege cu adevărat conţinută în experienţă, noi limitîndu-ne doar s-o extragem din aceasta. Pînă şi o filosofie precum aceea a lui Kant, ce doreşte ca orice adevăr ştiinţific să fie relativ la spiritul uman, consideră afirmaţiile adevărate ca fiind date dinainte prin experienţă. O dată experienţa organizată prin gîndirea umană în genere, întreaga muncă a ştiinţei va consta în a străpunge învelişul dur al faptelor în interiorul cărora se adăposteşte adevărul ca un melc în cochilia lui.

Această concepţie asupra adevărului este co-naturală atît spiritului, cît şi filosofiei noastre, căci este absolut firesc să-ţi reprezinţi realitatea drept un întreg perfect coerent şi sistematizat, susţinut de o armătură logică. Armătura logică va fi adevărul însuşi; ştiinţa nu

va avea altceva de făcut decît să-l regăsească. Însă pura și simpla experiență nu ne spune nimic asemănător, iar James ține să rămînă la experiență. Experiența ne prezintă un flux de fenomene; dacă vreo afirmație relativă la un fenomen oarecare ne permite să le dirijăm pe cele ce vor urma sau măcar să le prevedem, spunem despre acea afirmație că este adevărată. O propoziție de genul „căldura dilată corpurile", propoziție sugerată de constatarea dilatării unui corp anume, ne face să prevedem cum se vor comporta și alte corpuri în prezența căldurii; ne ajută să trecem de la o fostă experiență la altele noi; dar nu e nimic altceva decît un fir conducător. Realitatea curge; cu ea, curgem și noi; și numim adevărată orice afirmație care, purtîndu-ne prin realitatea în mișcare, ne dă posibilitatea de a o capta și ne plasează în poziția optimă pentru a acționa.

E ușor de sesizat diferența între această concepție asupra adevărului și concepția tradițională. De obicei, definim adevărul prin conformitatea lui cu ceea ce deja există; James însă îl definește prin relația sa cu ceea ce nu există încă. După William James, adevărul nu copiază ceva ce a fost ori este: el anunță ce va fi sau, mai curînd, ne pregătește acțiunea asupra a ce va fi. Filosofia are o tendință naturală de a stabili că adevărul privește-n urmă; pentru James, el privește înainte.

Mai precis, celelalte doctrine fac din adevăr ceva anterior actului bine determinat al omului care-l formulează pentru prima oară. Spunem că el l-a văzut cel dintîi, dar adevărul era oricum acolo și-l aștepta, așa cum America îl aștepta pe Cristofor Columb. Era cumva ascunsă privirilor, acoperită: Columb n-a făcut decît s-o descopere. – Alta este concepția lui William James. El nu neagă că realitatea ar fi mai mult sau mai puțin independentă de ceea ce spunem ori gîndim despre ea; dar consideră că adevărul a fost creat prin afirmația noastră, neputîndu-se alipi decît celor afirmate de noi despre realitate. Noi inventăm adevărul pentru a ne folosi de realitate, așa cum inventăm dispozitive mecanice pentru a ne folosi de forțele naturii. Cred că am putea rezuma esențialul concepției pragmatice asupra adevărului într-o formulă de felul următor: *în timp ce pentru alte doctrine un adevăr nou este o descoperire, pentru pragmatism el e o invenție.*[5]

Ceea ce nu înseamnă deloc că adevărul ar fi arbitrar. O invenție mecanică nu are valoare decît prin utilitatea ei practică. La fel și

o afirmație, pentru a fi adevărată, trebuie să ne sporească dominația asupra imperiului lucrurilor. Ea nu e creația unui spirit individual și nici nu preexistă efortului acelui spirit așa cum nici fonograful, de pildă, nu preexista lui Edison. Bine-nțeles că inventatorul fonografului a trebuit să studieze proprietățile sunetului, care este o realitate. Dar invenția lui s-a suprapus acestei realități ca un lucru absolut nou care poate nu s-ar fi ivit niciodată dacă Edison n-ar fi existat. La fel și un adevăr, pentru a fi viabil, trebuie să-și aibă rădăcinile în realitate; numai că realitățile acestea nu sînt decît pămîntul pe care-ncolțește adevărul, un pămînt pe care ar putea crește și alte flori, dacă vîntul le-ar purta sămînța într-acolo.

După pragmatism, adevărul s-a făcut deci puțin cîte puțin, datorită aporturilor individuale ale unui mare număr de inventatori. Dacă acești inventatori n-ar fi existat, dacă în locul lor ar fi fost alții, am fi avut un cu totul alt corpus de adevăruri. E evident că realitatea ar fi rămas ceea ce este, sau aproape ceea ce este; dar altele ar fi fost drumurile pe care ni le-am fi croit pentru comoditatea circulației noastre. Și nu-s în joc aici doar adevăruri științifice. Nu am putea construi o frază, nici măcar n-am putea rosti fie și-un cuvînt, dacă nu am accepta anumite ipoteze plămădite de strămoși și care ar fi putut fi foarte diferite de ceea ce sînt. Cînd spun: „tocmai mi-a căzut creionul sub masă" nu enunț un fapt de experiență, căci simțul vederii și al pipăitului nu-mi arată decît că palma mea s-a desfăcut și a lăsat să-i scape ceea ce ținea. Copilul din cărucior care vede căzînd obiectul cu care se joacă probabil că nu-și imaginează că acel obiect continuă să existe. Sau, mai curînd, probabil că nici n-are ideea clară de „obiect", adică de ceva care subzistă, invariabil și independent, prin mobilitatea și diversitatea aparențelor ce se petrec prin fața lui. Primul ins care s-a hotărît să creadă în această invariabilitate și independență a emis o ipoteză. Ipoteza aceasta o adoptăm și noi în mod curent ori de cîte ori folosim un substantiv, ori de cîte ori vorbim. Alta ar fi fost gramatica, alte articulațiile gîndirii dacă omenirea, de-a lungul evoluției ei, ar fi înclinat să adopte alt gen de ipoteze.

Structura spiritului nostru este deci în mare măsură lucrarea noastră sau, în fine, lucrarea cîtorva dintre noi. Cred că aceasta este cea mai importantă tează a pragmatismului, deși ea n-a fost încă

explicitată cum se cuvine. În felul acesta, pragmatismul continuă kantianismul. Kant spusese că adevărul depinde de structura generală a spiritului uman. Pragmatismul adaugă sau, mai curînd, implică faptul că structura spiritului uman este efectul inițiativei libere a unui anumit număr de spirite individuale.

Încă o dată, asta nu-nseamnă că adevărul ar depinde de fiecare dintre noi; la fel ar fi dac-am crede că fiecare dintre noi ar fi putut inventa fonograful. Înseamnă, însă, că dintre diversele specii de adevăr cel care coincide mai îndeaproape cu obiectul său nu este adevărul științific, nici adevărul simțului comun și nici, mai general vorbind, un adevăr de ordin intelectual. Orice adevăr e o cale croită în sînul realității; dar printre toate aceste căi există unele cărora le-am fi putut da cu totul alte direcții dacă ne-am fi orientat atenția în alt sens sau dacă am fi vizat un alt soi de utilitate. Sînt altele ale căror direcții sînt marcate, din contra, de realitatea însăși. Există deci căi ce corespund curentelor de realitate. Sigur că și acestea din urmă depind într-o anumită măsură și de noi, căci noi avem libertatea de a rezista curentului ori de-a ne lăsa purtați de el; și chiar urmîndu-l, îl putem devia în varii moduri fiind, în același timp, și asociați, și supuși forței care se manifestă prin respectivul curent. La fel de adevărat este că noi nu creăm curentele, ele sînt parte integrantă a realității. Pragmatismul sfîrșește astfel prin a răsturna ordinea în care ne-am obișnuit să plasăm diversele specii de adevăr. În afară de adevărurile ce traduc senzații brute, adevărurile sentimentului ar avea rădăcinile cele mai adînci înfipte în real. Dacă acceptăm că orice adevăr este o invenție, pentru a-i rămîne fideli lui William James cred că va trebui să stabilim între adevărurile sentimentului și adevărurile științifice o aceeași diferență ca între barca cu pînze, de pildă, și vaporul cu aburi. Ambele sînt invenții omenești. Numai că prima acordă un spațiu mic artificialului, ia direcția vîntului și este sensibilă la forța naturii pe care-o folosește. În al doilea caz se-ntîmplă altfel: mecanismul artificial ocupă cel mai mare loc, dobîndește prin sine forța ce-l pune în mișcare și urmează direcția pe care noi înșine o alegem.

Definiția pe care James o dă adevărului face corp comun cu concepția lui despre realitate. Dacă realitatea nu este universul economic și sistematic pe care și-l reprezintă cu ușurătate logica noastră,

dacă nu e susținută de o armătură de intelectualitate, atunci adevărul de ordin intelectual e o invenție omenească ce are ca efect utilizarea realității, nu pătrunderea ei. Iar dacă realitatea nu formează un ansamblu, dacă e multiplă și mobilă, făcute din curente ce se întretaie, atunci adevărul ce se naște din contactul cu unul din aceste curente – adevăr simțit înainte de-a fi conceput – este mai capabil să capteze și să înmagazineze realitatea însăși decît adevărul numai gîndit.

Prin urmare, o critică a pragmatismului ar trebui să ia mai întîi în discuție această teorie asupra realității. Oricîte obiecții i s-ar putea aduce – chiar noi înșine păstrăm anumite rezerve – nu i se poate contesta profunzimea și originalitatea. La fel, după o temeinică analiză a concepției aferente despre adevăr, nimeni nu i-ar mai putea ignora elevația morală. S-a spus că pragmatismul lui James nu-i decît o formă a scepticismului, că ar umili adevărul, subordonîndu-l utilității materiale, că ar descuraja și desconsidera cercetarea științifică dezinteresată. O atare interpretare nu s-ar ivi niciodată în gîndul celor ce i-ar studia atent opera. Și ea ar surprinde profund pe aceia care-au avut fericirea de-a cunoaște și omul. Nimeni n-a iubit mai mult decît el adevărul. Nimeni nu l-a căutat cu mai multă patimă. Era animat de-o nețărmurită neliniște; și, din știință-n știință, de la anatomie și fiziologie la psihologie, de la psihologie la filosofie, James cutreiera febril tărîmuri noi, preocupat de toate și uitînd de sine. Toată viața lui a observat, a experimentat, a meditat. Și, de parcă n-ar fi făcut destule, pînă și-n ultimele lui clipe visa la experiențe extraordinare și la eforturi supra-omenești prin care-ar fi dorit să continue să muncească și dincolo de moarte alături de noi și pentru mai binele științei, întru eterna glorie a adevărului.

Note

1. Acest eseu a fost scris spre a servi drept prefață scrierii *Despre Pragmatism* a lui William James, tradusă de E. Le Brun (Paris, Flammarion, 1911).

2. *Un Univers Pluralist*, Londra, 1909. Tradus în franceză, în „Biblioteca de filosofie științifică", sub titlul *Filosofia experienței*.

3. Foarte ingenios, André Chaumeix a semnalat asemănările dintre personalitatea lui James şi cea a lui Socrate (*Revista celor două lumi*, 15 octombrie 1910). Pînă şi grija de a aduce omul înspre considerarea celor omeneşti poartă în sine ceva socratic.

4. În frumosul studiu consacrat lui William James (*Revista de metafizică şi morală*, noiembrie 1910), Emile Boutroux a pus în evidenţă sensul aparte al verbului englez *to experience*, „care nu înseamnă a constata cu răceală ceea ce se-ntîmplă în afara noastră, ci presupune a resimţi, a simţi în sine, a trăi în sine un mod ori altul de a fi..."

5. Eu nu sînt sigur că James ar fi folosit termenul de „invenţie" şi nici măcar că ar fi comparat explicit adevărul teoretic cu un dispozitiv mecanic. Dar cred că apropierea este conformă spiritului doctrinei sale şi ne poate ajuta să înţelegem pragmatismul.

IX

VIAŢA ŞI OPERA LUI RAVAISSON[1]

Jean-Gaspard-Félix Laché Ravaisson s-a născut în 23 octombrie 1813 la Namur, pe atunci oraş francez, capitala departamentului Sambre-et-Meuse. Tatăl lui, trezorierul oraşului, era originar din Sud; Ravaisson este numele unei mici moşii de pe lîngă Caylus, nu departe de Montauban. Copilul nu avea nici un an cînd evenimentele din 1814 au obligat familia să părăsească Namurul. La puţin timp după aceea, îşi pierde tatăl. În primii ani de educaţia lui s-a ocupat mama sa, dar şi unchiul său dinspre mamă, Gaspard-Théodor Mollien, al cărui nume l-a şi luat ulterior. Într-o scrisoare datînd din 1821 Mollien îi scria despre nepoţelul său, pe atunci în vîrstă de opt ani: „Félix e un matematician complet, un bun cunoscător al antichităţii, un istoric, în sfîrşit, le ştie pe toate."[2] Se prefigura deja la copilul de numai opt ani o calitate intelectuală căreia în timp se vor adăuga şi altele: uşurinţa în învăţare.

Şi-a făcut studiile la colegiul Rollin. Am fi dorit să-l urmărim clasă cu clasă, dar din păcate arhivele colegiului n-au păstrat nimic din această perioadă. Diplomele ne indică totuşi faptul că în 1825 Ravaisson intra în clasa a şasea. În 1832 părăseşte colegiul fiind considerat, de la începutul şi pînă la sfîrşitul studiilor, un elev sclipitor. A dobîndit o serie de premii la numeroase concursuri, printre care şi premiul de onoare la filosofie, în 1832. Profesor de filosofie i-a fost domnul Poret, un magistru distins, discipol al

filosofilor scoțieni – pe care, de altfel, i-a și tradus în parte, mult apreciat de Victor Cousin, care l-a luat ulterior asistent la Sorbonna. Ravaisson va rămîne mereu legat de profesorul său. Am putut citi, pios păstrate în familia domnului Poret, cîteva dintre dizertațiile alcătuite de elevul Ravaisson în orele de filosofie[5]; am avut acces la dizertația „asupra metodei în filosofie" cu care în 1832 a obținut premiul de onoare la Sorbonna. Sînt, acestea, lucrările unui școlar supus și inteligent, care-a urmat un curs bine făcut. Cei ce-ar căuta-n ele urma proprie a lui Ravaisson și indicii unei vocații filosofice ar încerca o ușoară dezamăgire. Datele ne fac să credem că Ravaisson a ieșit din colegiu fără vreo înclinație aparte spre filosofie, fără a-și fi dat încă seama care-i va fi calea. De arătat, i-o va arăta mai tîrziu chiar Academia domniilor voastre.

Ordonanța regală din 26 octombrie 1832 restabilea Academia de Științe Morale și Politice. La propunerea lui Victor Cousin, Academia scotea la concurs studiul *Metafizicii* lui Aristotel. În programă se menționa: „Concurenții vor face cunoscută această scriere printr-o analiză amplă, îi vor determina planul – făcîndu-i istoricul și semnalînd influența ei asupra sistemelor ulterioare – vor discuta și vor cerceta cîtă eroare și cît adevăr se află-n ea, precum și ce idei anume subzistă încă, evidențiindu-le pe cele care-ar putea fi utile filosofiei veacului nostru." Probabil că Ravaisson s-a hotărît să intre în concurs la sfatul și îndemnul fostului său profesor. Știm că acest concurs, primul organizat de proaspăt reconstituita Academie, a dat rezultate deosebite. Au fost prezentate nouă memorii, majoritatea făcînd dovada unor merite de excepție; însă doar trei dintre ele au fost considerate superioare în întregime. Premiul Academiei i-a fost decernat domnului Ravaisson iar consiliul a cerut ministerului să-i suplimenteze fondurile spre a putea premia și lucrarea filosofului Michelet din Berlin. Ulterior, Ravaisson și-a reluat lucrarea, a lărgit-o, a aprofundat-o și-a făcut din ea o carte admirabilă. *Eseu asupra metafizicii lui Aristotel*, primul volum, a fost publicat în 1837; al doilea, abia după nouă ani. Au fost anunțate încă două volume, care însă n-au apărut niciodată; dar atîta cît este, scrierea reprezintă o expunere completă a metafizicii lui Aristotel și a influenței sale asupra filosofiei grecești.

Aristotel, geniu sistematic, n-a edificat deloc un sistem. El procedează nu atît prin sinteză, cît prin analiza conceptelor. Metoda

lui constă în a lua ideile înmagazinate în limbaj, a le reabilita, înnoi, în a le circumscrie printr-o definiție, decupîndu-le în extensiunea și comprehensiunea lor, conform articulațiilor naturale, împingîndu-le astfel dezvoltarea cît mai departe cu putință. Arareori se-ntîmplă să realizeze dintr-o dată această dezvoltare: revine asupra lor în mai multe rînduri, tratează același subiect în mai multe scrieri, urmînd aceeași cale, iar și iar, dar de fiecare dată mergînd ceva mai departe. Ce elemente sînt implicate în gîndire sau în existență? Ce este materia, cauzalitatea, timpul, forma, mișcarea, spațiul? El a răscolit întreg pămîntul în căutarea acestor puncte și a multor altora de același fel. Pornind de la fiecare dintre ele a săpat cîte o galerie subterană pe care-a lungit-o treptat, asemenea inginerului ce-ar săpa un tunel imens pornind simultan din mai multe puncte. Iar noi simțim că toate măsurătorile și calculele au fost făcute în așa fel încît totul să se întîlnească. Dar joncțiunea nu se realizează de fiecare dată și nu de puține ori între punctele ce ni se par gata a se atinge, despărțite fiind numai de cîteva fire de nisip, dăm peste stîncă și pietriș. Ravaisson n-a dat înapoi dinaintea nici unui obstacol. Metafizica expusă în finalul primului său volum este doctrina unui Aristotel unificat și reorganizat. Autorul o expune într-o limbă creată special pentru ea, în care fluiditatea imaginii lasă să transpară ideea nudă iar abstracțiile se animă și trăiesc așa cum au trăit poate și-n gîndul lui Aristotel. Putem contesta exactitatea materială a cîtorva dintre traducerile sale; putem pune sub semnul întrebării unele interpretări; și, mai ales, ne putem întreba în ce măsură rolul istoricului este acela de-a purta unificarea unei doctrine mult mai departe decît ar fi dorit-o magistrul însuși și dacă nu cumva, tot șlefuind piesele și strîngînd bine șuruburile nu există riscul de a deforma cîteva dintre ele. Însă la fel de adevărat este că spiritul nostru reclama această unificare, că demersul trebuia încercat și că, după Ravaisson, nimeni n-a mai îndrăznit să reia gestul.

Cel de-al doilea volum al *Eseului* este și mai îndrăzneț încă. Comparînd doctrina lui Aristotel cu gîndirea greacă în general, Ravaisson încearcă să desprindă însuși sufletul aristotelismului.

Și ne va spune el că, la începuturile ei, filosofia greacă a explicat toate lucrurile printr-un element material, apa, aerul, focul ori vreo materie indefinită. Inteligența umană, dominată inițial de senzație, n-a cunoscut altă intuiție decît intuiția sensibilă, deci nici

un alt aspect al lucrurilor în afară de materialitatea lor. Au venit apoi pitagoreicienii și platonicienii care-au arătat insuficiența explicației prin materie și au stabilit ca principii Numerele și Ideile. Dar progresul a fost mai mult aparent decît real. Cu numerele pitagoreicienilor, ca și cu ideile platoniciene, ne situăm în abstracție și oricît de savant am manipula aceste elemente, tot în abstract rămînem. Inteligența, încîntată de simplificarea studiului lucrurilor prin gruparea acestora sub cîteva idei generale, își închipuie că pătrunde prin ele pînă la însăși substanța din care sînt plămădite lucrurile. Pe măsură ce-naintează în seria generalităților, ea crede că se-nalță tot mai sus pe scara realităților. Dar ceea ce crede ea c-ar fi o mai înaltă spiritualitate nu-i decît o rarefiere tot mai accentuată a aerului pe care-l respiră. Nu vede că o idee, cu cît e mai generală, cu atît e mai abstractă, mai vidă, și că din abstracție-n abstracție, din generalitate-n generalitate, ne îndreptăm cu pas sigur spre neant. Ar fi fost mai bine ca omul să rămînă la datele simțurilor care nu i-ar fi oferit, desigur, decît o parte a realității, dar cel puțin l-ar fi menținut pe terenul solid al realului. Mai exista însă și o a treia cale de urmat, cea care propunea prelungirea viziunii ochiului printr-una a spiritului. Aceasta va presupune căutarea intuiției intelectuale sub intuiția sensibilă, fără a părăsi domeniul intuiției în genere, adică al lucrurilor reale, individuale, concrete. Este în joc o străpungere a învelișului material al lucrurilor, printr-un puternic efort de viziune mentală, o citire a formulei ce le desfășoară și le manifestă materialitatea, formulă inaccesibilă dealtminteri purei și simplei vederi. Doar atunci va apare unitatea ce leagă ființele între ele, unitatea unei gîndiri pe care o vedem încolăcindu-se în jurul propriei sale substanțe – de la materia brută la plantă, de la plantă la animal și de la animal la om – pînă ce, din concentrare-n concentrare ajungem la gîndirea divină ce gîndește toate lucrurile gîndindu-se pe sine. Aceasta este doctrina lui Aristotel. Aceasta este disciplina intelectuală căreia i-a stat drept model și regulă. În sensul acesta, Aristotel este fondatorul metafizicii și inițiatorul unei anumite maniere de a gîndi care este filosofia însăși.

Mare și importantă idee! Din punct de vedere istoric vom putea constata cîteva dintre direcțiile ei de dezvoltare reliefate de autor. Poate că uneori Ravaisson îl privește pe Aristotel prin prisma

alexandrinilor, de altfel cît se poate de impregnați de aristotelism. Poate că a împins cam departe diferența ușoară și superficială, de ordin aproape verbal, dintre Platon și Aristotel, convertind-o într-o opoziție aproape radicală. Dar dacă Ravaisson ar fi dat deplină satisfacție istoricilor filosofiei s-ar fi risipit tocmai ce este mai profund și mai original în doctrina sa. Pentru că opoziția pe care-o stabilește între Platon și Aristotel nu-i decît distincția pe care-o va face toată viața între metoda filosofică apreciată de el drept definitivă și una care, din perspectiva lui, nu-i decît o contrafacere. Ideea pe care o află la temeiul aristotelismului este cea care animă și majoritatea meditațiilor sale. Întreaga sa operă mărturisește despre afirmația conform căreia filosoful trebuie să se concentreze asupra individului, nu să-și dilueze gîndirea în general.

Fie, de pildă, toate nuanțele curcubeului, de la violet și bleu, pînă la verde, galben ori roșu. Credem că nu ne abatem de la gîndul lui Ravaisson stabilind că există două maniere de a determina ceea ce au în comun și de a filosofa asupra lor. Prima ar consta în a spune pur și simplu că sînt culori. Ideea abstractă și generală de culoare devine unitatea sub care se orînduiesc toate nuanțele. Dar nu obținem această idee abstractă și generală decît ștergînd din roșu ceea ce este roșu și din bleu – ceea ce este bleul ca atare, din verde – ceea ce-l face să fie verde. N-o vom putea defini decît spunînd că ea nu reprezintă nici verdele, nici roșul, nici galbenul și nici bleul. Este o afirmație făcută din negații, o formă ce circumscrie vidul. Aici se plasează filosoful ce rămîne în abstract. Pe calea generalizării crescînde își închipuie că se îndreaptă spre unificarea lucrurilor. Procedează în fapt printr-o diminuare treptată a luminii ce punea în evidență diferențele dintre nuanțe și sfîrșește prin a le cufunda laolaltă într-o obscuritate comună. Cu totul alta este metoda adevăratei unificări. În exemplul nostru, ea va lua seama la mijlocul nuanțe de bleu, violet, verde, galben ori roșu, le va trece printr-o lentilă convergentă și le va aduce-n același punct. Atunci va apare-n întreaga ei splendoare lumina albă cea care, întrezărită de aci, de jos, în nuanțele ce se dispersează, închide acolo, sus, în unitatea ei indiviză, diversitatea infinită de raze multicolore. Se va releva atunci – pînă și-n fiecare nuanță separat considerată – ceea ce ochiul nu observase dintru început: lumina albă la care participă fiece culoare,

strălucirea comună din care toate nuanțele își extrag ceea ce le este propriu doar lor. Aceasta este viziunea pe care-ar trebui s-o așteptăm de la metafizică, după cum Ravaisson ne învață. Pentru adevăratul filosof, din contemplarea unei statui antice s-ar putea ivi mai mult adevăr concentrat decît s-ar putea afla risipit în paginile unui tratat de filosofie. Obiectul metafizicii e acela de-a sesiza, în existențele individuale, raza particulară care, conferind nuanțe proprii fiecăreia dintre ele, o leagă totodată de lumina universală. Pe aceasta va trebui s-o urmărească filosoful pînă la izvorul din care se izvește.

Cum, în ce moment și sub ce influențe s-a conturat în gîndul lui Ravaisson filosofia ale cărei prime date le-am schițat mai sus? Nu i-am aflat urma în memoriul premiat de Academie și depus în arhive. Între manuscris și lucrarea publicată există, de altfel, o asemenea distanță, o atît de mare diferență de fond și de formă, încît nici nu le-am crede opera aceluiași autor. În manuscris, *Metafizica* lui Aristotel e analizată simplu, carte cu carte; nici vorbă de reconstruirea sistemului. În scrierea publicată, fosta analiză, mult refăcută, a fost păstrată doar ca temelie a edificiului de astă dată reconstruit al filosofiei aristotelice. În manuscris, Aristotel și Platon sînt situați cam pe aceeași linie. Autorul estimează că trebuie acordată și lui Platon partea lui, ca și lui Aristotel, și-i dizolvă laolaltă într-o filosofie ce-i depășește pe amîndoi. În scrierea publicată, Aristotel îi este clar opus lui Platon, iar doctrina lui ne este prezentată ca izvorul de la care-ar trebui să se hrănească orice filosofie. Și, în sfîrșit, forma manuscrisului e corectă dar impersonală, în timp ce-n carte aflăm deja o limbă originală, amestecată cu imagini pictate-n culori vii și abstracții cu contur bine delimitat, limba unui filosof ce-a știut și să sculpteze, și să picteze. Bine-nțeles, elogiul făcut memoriului de Victor Cousin în raportul său și premiul decernat de Academie a fost binemeritat. Nimeni nu poate spune că n-ar fi fost o lucrare bine-făcută. Dar o lucrare bine-făcută și atît. Autorul a rămas aici exterior operei. Îl studiază, îl analizează și-l comentează cu sagacitate pe Aristotel; dar nu-i insuflă viață, poate pentru că el însuși nu are încă o viață lăuntrică suficient de intensă. Între 1835 și 1837, în cei doi ani ce s-au scurs între redactarea memoriului și scrierea primului volum și mai ales între 1837 și 1847, între publicarea primului volum și apariția celui de-al doilea, Ravaisson a dobîndit o deplină conștiință de sine, s-a descoperit pe sine, sieși.

Pesemne că nu puțini au fost excitanții externi ce-au contribuit aci la dezvoltarea energiilor latente și la trezirea personalității. Nu trebuie să uităm că perioada cuprinsă între 1830 și 1848 a fost o perioadă de viață intelectuală intensă. Sorbonna vibra încă de vorbele lui Guizot, Cousin, Villemain, Geoffroy Saint-Hillaire; Quinet și Michelet predau la Collège de France. Ravaisson a cunoscut mulți dintre ei, în special pe cel din urmă, căruia i-a fost mulți ani secretar. Într-o scrisoare inedită, adresată de Michelet lui Jules Quicherat[4], citim următoarele: „N-am cunoscut în Franța decît patru spirite critice (puțini oameni știu ce-nseamnă acest cuvînt): Letronne, Burnouf, Ravaisson și dumneavoastră." Ravaisson întreținea deci legături cu maeștri iluștri, și aceasta într-o perioadă de maximă înflorire a învățămîntului superior. Trebuie să adăugăm că tot la acea vreme s-a produs o apropiere între oamenii politici, artiști, literați, savanți, în sfîrșit, între toți cei care ar fi putut constitui o aristocrație a inteligenței într-o societate cu tendințe deja puternic democratice. În cîteva saloane privilegiate se desfășurau întîlnirile acestei elite. Ravaisson era foarte sociabil. Tînăr, încă prea puțin cunoscut, vedea cum i se deschid în față multe porți datorită înrudirii cu fostul ministru Mollien. Știm că o frecventa pe prințesa Belgiojoso, unde trebuie să-i fi întîlnit pe Mignet, Thiers și mai ales pe Alfred de Musset; pe doamna Récamier, deja bătrînă la acea vreme, dar la fel de grațioasă, vizitată cu regularitate de oameni de felul lui Villemain, Ampère, Balzac, Lamartine; probabil că în saloanele ei l-a cunoscut Ravaisson pe Chateaubriand. Un contact direct cu atîția oameni superiori trebuie să fi acționat asupra minții lui ca un stimulent.

Va trebui să ținem seama și de sejurul petrecut de Ravaisson în Germania, la München, în preajma lui Schelling. În opera sa vom afla multe locuri ce ne amintesc de direcția gîndirii și stilul celor mai bune dintre paginile filosofului german. Nu trebuie totuși să exagerăm influența lui Schelling. Poate că-i vorba mai puțin de influență cît de o afinitate naturală, o comunitate de inspirație și un acord prestabilit între două spirite ce pluteau în înaltu[ri], întîlnindu-se cînd și cînd pe unele piscuri. În plus, conversația lor trebuie să fi fost cam dificilă, căci unul abia vorbea franceza iar celălalt nu știa nici atîta germană.

Cărți, prelegerii, conversații, relații mondene, toate acestea trebuie să-i fi stîrnit curiozitatea lui Ravaisson, să-i excite spiritul să se producă

mai complet în exterior. Însă cauzele ce l-au determinat să se concentreze în sine au fost ceva mai profunde.

În primul rînd trebuie plasat contactul prelungit cu filosofia lui Aristotel. Deja memoriul premiat mărturisea un studiu pătrunzător și minuțios al textelor. Dar în scrierea publicată aflăm mai mult decît o cunoaștere a textului, mai mult chiar și decît o pătrundere a doctrinei. Aflăm o adeziune totală, cu spirit și inimă cu tot, un fel de impregnare a sufletului în întregul lui. Se-ntîmplă ca unii oameni superiori să se descopere tot mai mult pe ei înșiși pe măsură ce pătrund mai adînc în intimitatea unui magistru preferat. Așa cum pilitura de fier, atrasă de magnet, se orientează spre poli și se orînduiește în curbe armonioase, la fel și virtualitățile ce somnolează ici și colo într-un suflet anume se trezesc la chemarea unui geniu îndrăgit, se întîlnesc și se pun de acord în vederea făptuirii comune. Or, o personalitate se constituie tocmai prin concentrarea înspre un punct unic a tuturor puterilor inimii și spiritului.

Dar, alături de Aristotel, Ravaisson a stat și sub semnul unei alte influențe ce i-a însoțit viața asemenea unui daimon familiar. Încă din copilărie, Ravaisson făcuse dovada înclinației înspre arte în general, înspre pictură în special. Așa se face că mama sa l-a dat pe mîinile pictorului Broc; se poate să fi trecut și pe la desenatorul Chassériau, care le frecventa casa. Ambii erau din școala lui David. Deși n-a auzit marea voce a maestrului, Ravaisson a putut culege măcar ecourile. N-a învățat să picteze din pur amuzament. A expus în repetate rînduri la Salon, sub numele de Laché, portrete remarcate ca atare. Îi plăcuse să deseneze, schițele sale făcînd dovada unei grații subtile. Ingres îi spusese: „Ai farmec." În ce moment s-a manifestat predilecția pentru pictura italiană? Timpuri, în mod cert, căci încă de la 16–17 ani făcea copii după Tizian. Sigur este că studiul mai aprofundat al Renașterii datează din perioada cuprinsă între 1835 și 1845. Și tot din acea epocă datează și influența puternică ce-a avut-o asupra lui Ravaisson cel care-a rămas veșnic pentru el întruparea însăși a artei: Leonardo da Vinci.

În *Tratatul de pictură* a lui Leonardo există o pagină mult îndrăgită de filosof. Mă refer la aceea-n care se spune că ființa vie se caracterizează prin linia ondulată sau serpentinată, că fiecare ființă are modul ei propriu de a șerpui și că obiectul artei este de a reda

această șerpuire individuală. „Secretul artei desenului este de a descoperi în fiecare obiect modul aparte în care se mișcă pe toată întinderea lui, linia aceea flexibilă ce-i este ca un fel de axă generatoare, cumva în felul unui val principal ce se stinge în valuri superficiale."[5] E foarte posibil ca linia aceasta să nu corespundă nici uneia dintre liniile vizibile ale chipului. N-o aflăm nici aici, nici dincoace, dar ea dă cheia întregului. Este mai curînd gîndită de spirit, decît surprinsă de ochi. „Pictura, spunea da Vinci, este ceva de ordin mental." Și adăuga că sufletul și-a dăltuit corpul după propria-i imagine. Întreaga operă a maestrului s-ar putea constitui într-un vast comentariu la această spusă. Să zăbovim o clipă la portretul lui Mona Lisa ori la cel al Lucreziei Crivelli; vom observa că liniile vizibile ale chipurilor urcă înspre un centru virtual situat undeva în spatele pînzei, acolo unde se dezvăluie dintr-o dată, adunat într-o singură vorbă, secretul, misterul pe care niciodată nu vom sfîrși să-l citim frază după frază în enigmaticele fizionomii. Aceasta este poziția pictorului. Doar dezvoltînd progresiv o viziune mentală simplă, concentrată în acel punct, el a regăsit trăsătura cu trăsătură modelul ce-l avea sub priviri, reproducînd astfel, în felul său, efortul generator al naturii.

Prin urmare, pentru Leonardo da Vinci arta pictorului nu constă în a lua pe rînd, în amănunt, fiecare trăsătură a modelului pentru a o transporta pe pînză și a-i reproduce, bucată cu bucată, materialitatea. Nu constă nici în a-și închipui nu știu ce tip impersonal și abstract în care modelul din fața ochilor să se dizolve într-o idealitate vagă. Arta adevărată vizează să redea individualitatea modelului și tocmai de aceea caută înapoia trăsăturilor vizibile mișcarea pe care ochiul ne-o întrezărește, iar în spatele mișcării însăși ceva și mai secret încă: intuiția originară, aspirația fundamentală a persoanei, gîndul simplu ce echivalează cu o nesfîrșită bogăție a formelor și culorilor.

Și cum să nu ne mire profunda asemănare între estetica lui da Vinci și metafizica lui Aristotel, așa cum Ravaisson o interpretează?! Cînd Ravaisson îl opune pe Aristotel fizicienilor ce nu văd în lucru decît mecanismul lui natural și platonicienilor ce absorb orice realitate în tipuri generale, cînd ne dezvăluie în Stagirit un maestru care, printr-o intuiție a spiritului, caută-n străfundul ființelor individuale gîndul caracteristic ce le animă, nu face oare din aristotelism

tocmai filosofia acelei arte concepute şi practicate de Leonardo da Vinci, o artă ce nici nu sublimează, nici nu estompează conturile materiale ale modelului în favoarea unui ideal abstract, ci le concentrează pur şi simplu în jurul gîndului latent şi al sufletului generator?! Întreaga filosofie a lui Ravaisson derivă din ideea că arta este o metafizică figurată, că metafizica e o reflecţie asupra artei şi că o aceeaşi intuiţie, folosită în alt mod, face ca filosoful să fie profund iar artistul – un mare maestru. Ravaisson s-a luat pe sine în stăpînire, a devenit stăpîn al propriei gîndiri, al propriilor scrieri, în ziua-n care această identitate i s-a dezvăluit cu claritate. Identificarea s-a iscat în clipa-n care în el s-au întîlnit cele două curente ce-l purtau, unul spre filosofie, şi celălalt spre artă. Joncţiunea s-a realizat cînd a simţit că cele două genii ce-ntrupau în ochii lui Îilosofia în ce are ea mai profund şi artа în ce are ea mai elevat, Aristotel şi Leonardo da Vinci, se întrepătrund, fiind animate de-o viaţă comună.

Teza de doctorat susţinută de Ravaisson în acea epocă (1838) reprezintă prima aplicare a metodei. Poartă un titlu modest: *Despre deprindere*. Dar aflăm expusă-n ea o întreagă filosofie a naturii. Ce este natura? Cum ne putem reprezenta interiorul ei? Ce se ascunde în succesiunea regulată a cauzelor şi efectelor? Oare chiar se ascunde ceva sau se reduce la o desfăşurare superficială de mişcări ce se-nlănţuie mecanic? Conform principiului său, Ravaisson cere soluţia acestei probleme foarte generale unei intuiţii foarte concrete, cea pe care noi înşine o încercăm, în ceea ce priveşte felul nostru de a fi, atunci cînd contractăm o deprindere. Căci deprinderea motrice, odată dobîndită, devine mecanism, o serie de mişcări ce se determină reciproc. Este acea parte inserată în noi şi care coincide cu natura; este chiar natura însăşi.

Or, experienţa interioară ne arată în deprindere o activitate ce-a trecut, prin grade insensibile, de la conştiinţă la inconştient, de la voinţă la automatism. Oare nu tot astfel ar trebui să ne reprezentăm natura, în forma unei conştiinţe obscurizate şi a unei voinţe adormite?! Deprinderea ne furnizează dovada vie a adevărului fundamental conform căruia mecanismul nu-şi este suficient sieşi; el nu va fi decît rămăşiţa fosilizată a unei activităţi spirituale.

Aceste idei, şi multe alte rostiri ale lui Ravaisson, au devenit clasice. Ele-au pătruns atît de bine-n filosofia noastră, au impregnat

atît de total spiritul unei generaţii întregi, încît astăzi ne vine greu să le desprindem aspectul original. Ele şi-au frapat contemporanii. Teza despre *Deprindere*, ca şi *Eseul despre metafizica lui Aristotel* au avut un ecou tot mai puternic în lumea filosofică. Autorul, încă tînăr, era deja magistru. Părea sortit unei catedre în învăţămîntul universitar fie la Sorbona, fie la Collège de France, unde-ar fi dorit el, unde-ar fi trebuit să-l suplinească pe Jouffray. Cariera sa părea gata trasată. Urma să dezvolte în termeni clari, pe puncte determinate, principiile încă vagi ale filosofiei sale. Obligaţia de a-şi expune oral doctrinele, de a le aplica unor probleme cît mai variate, de-a face şi aplicaţii concrete în cazul unor situaţii ce aparţin fie vieţii, fie ştiinţei, l-ar fi determinat să coboare uneori din înălţimile unde-i plăcea să zăbovească. În jurul lui s-ar fi îngrămădit elita tinerilor, gata mereu să se înflăcăreze pentru idei nobile turnate-n fraze frumoase. În mod sigur Academia i-ar fi deschis curînd porţile. Şi-ar fi alcătuit o şcoală ale cărei origini aristotelice n-ar fi împiedicat-o să fie foarte modernă, la fel cum nici propensiunea spre artă n-ar fi îndepărtat-o de ştiinţa pozitivă. Dar soarta a hotărît altfel. Ravaisson a fost primit în Academia de Ştiinţe Morale doar 40 de ani mai tîrziu şi n-a ocupat niciodată o catedră de filosofie.

Era vremea-n care Cousin, din înaltul fotoliului său de consilier regal exercita o autoritate necontestată asupra învăţămîntului filosofic. Sigur, el încurajase printre cei dintîi debutul lui Ravaisson. Cu ochiul său format întîlesese pe dată că acel memoriu prezentat Academiei închidea-n sine o promisiune. Plin de stimă pentru tînărul filosof, îl acceptă o vreme la şuetele filosofice ce începeau cu lungi plimbări prin grădina Luxembourg şi sfîrşeau seara la vreun restaurant din apropiere – eclectism amabil ce-ncorona discuţiile peripatetice cu un banchet platonician. De altfel, din afară privind, totul ar fi trebuit să-l apropie pe Cousin de Ravaisson. Amîndoi manifestau aceeaşi simpatie pentru filosofia antică, aceeaşi aversiune pentru senzualismul secolului XVIII, acelaşi respect pentru tradiţia marilor maeştri, aceeaşi încredere în observaţia interioară, aceleaşi păreri generale asupra înrudirii dintre adevăr şi frumos, filosofie şi artă. Da, desigur, aşa este, numai că acordul dintre două spirite ţine mai puţin de similitudinea de opinii cît de afinitatea de temperament intelectual.

La Cousin, gîndirea era orientată înspre cuvînt şi cuvîntul – spre acţiune. Avea nevoie să domine, să cucerească, să organizeze. Filosofia o numea „stindardul meu" iar profesorii de filosofie, „regimentul meu". Mergea mereu în frunte, fără să uite să trîmbiţeze sonor din cînd în cînd. Nu îl animа totuşi nici vanitatea, nici ambiţia, ci o reală dragoste de filosofie. Numai că o iubea în felul lui de om de acţiune. Estima că venise clipa ca filosofia să facă puţină vîlvă-n lume. O dorea puternică, stăpînind elevul de liceu, dirijînd omul de-a lungul întregii sale vieţi, asigurîndu-i o normă de conduită purtînd singura pecete a raţiunii, indiferent de greutăţile de ordin moral, social sau politic pe care le-ar avea de înfruntat. Încercă să-şi realizeze visul instaurînd, pe baze sociale, o filosofie cît mai disciplinată în Universităţi. Organizator abil, profesor antrenant, lui Cousin nu i-a lipsit poate decît capacitatea de-a zăbovi mai îndelung asupra propriei gîndiri pentru a putea fi considerat un filosof adevărat.

Ravaisson însă se mişca cu lejeritate printre ideile pure. Trăia cu ele, pentru ele, într-un invizibil templu în care le slujea într-o adoraţie mută. Îl simţeai detaşat de restul, distras de la realităţile cotidiene. Întreaga lui făptură respira această discreţie extremă ce este distincţia supremă. Sobru în gesturi, puţin vorbăreţ, alunecînd asupra expresiei ideii, neinsistînd niciodată, vorbind încet de parcă s-ar fi temut ca prea mult zgomot să nu alunge ideile ce pluteau în jurul lui, considera poate că nu-i nevoie să ridici prea tare vocea cînd nu ai de împărtăşit decît sunete pure, în întreaga lor limpezime. Nici un alt om n-a încercat vreodată mai puţin ca Ravaisson să-i manipuleze pe ceilalţi. Dar nici un alt spirit n-a fost mai refractar la autoritatea altcuiva într-un mod mai natural, mai paşnic dar şi mai invincibil. Nu se lăsa stăpînit. Îţi scăpa printre degete prin chiar imaterialitatea făpturii lui. Era dintre puţinii oameni care nici măcar nu-ţi oferă spectacolul unei rezistenţe zgomotoase pentru a-ţi da şansa de a te simţi măgulit că ţi-au cedat. Cousin va fi făcut în mod cert o tentativă în acest sens, dar îşi va fi dat iute seama că-şi pierde vremea şi se osteneşte în zadar.

Aşa că cele două spirite, după o apropiere ce le-a dezvăluit profunda incompatibilitate, s-au îndepărtat în chip firesc. Patruzeci de ani mai tîrziu, bătrîn şi grav bolnav, pe punctul de-a porni spre Cannes, unde va muri, Cousin manifestă o dorinţă de apropiere: în

gara din Lyon, în faţa trenului gata să plece, el îi întinse mîna lui Ravaisson; au fost rostite atunci vorbe emoţionante. Dar la fel de adevărat e că atitudinea lui Cousin l-a descurajat pe Ravaisson să devină filosof de profesie, determinîndu-l să-şi aleagă altă carieră.

Domnul de Salvandy, pe atunci ministru al Instrucţiei Publice, îl cunoştea personal pe Ravaisson. Îl luă şef de cabinet. La scurt timp, îl însărcină să ţină un curs la Facultatea din Rennes (formal doar, căci Ravaisson nu va ocupa niciodată postul). În sfîrşit, în 1839 îi încredinţă postul nou înfiinţat de inspector al bibliotecilor.

Aşa se face că Ravaisson s-a trezit angajat pe-o cale destul de diferită de cea la care se gîndise. Rămase inspector al bibliotecilor pînă-n ziua-n care deveni inspector general al învăţămîntului superior, adică 15 ani. Publică în cîteva rînduri importante lucrări avînd ca temă munca în care era angajat: în 1841 un *Raport asupra bibliotecilor departamentelor de Vest;* în 1846 *Catalogul manuscriselor bibliotecilor din Laon;* în 1862 un *Raport asupra arhivelor Imperiului şi despre organizarea Bibliotecii Imperiale.* Întotdeauna fusese atras de cercetările erudite, iar pe de altă parte, buna cunoaştere a antichităţii dovedită în *Eseul asupra metafizicii lui Aristotel* trebuia, în chip cît se poate de firesc, să facă din el un candidat la Academia Inscripţiilor. În 1849 a fost ales membru al acestei Academii în locul lui Letronne.

Nu putem îndepărta o uşoară nostalgie cînd ne gîndim că acest filosof, care-a produs într-o perioadă atît de scurtă şi atît de timpuriu două opere magistrale a rămas mai apoi 20 de ani fără să dea filosofiei nimic important. Memoriul asupra stoicismului, citit în 1849 şi 1851 la Academia Inscripţiilor trebuie să fi fost alcătuit cu materialele adunate pentru *Eseul* despre Aristotel. Oare Ravaisson a renunţat la a mai filosofa în tot acest timp? Nu, sigur că nu, numai că el era dintre aceia care se pun pe scris doar determinaţi de vreo solicitare exterioară ori de îndeletnicirile lor profesionale. *Eseul* îl compusese pentru un concurs academic iar dizertaţia *Despre deprindere* – pentru examenul de doctorat. În noile sale ocupaţii nimic nu-l incita la scris filosofie. Şi poate că nu şi-ar fi formulat niciodată concluziile celor 20 de ani de reflecţie dacă n-ar fi fost oficial invitat să o facă.

Cu ocazia Expoziţiei din 1867 guvernul imperial hotărîse să editeze un ansamblu de rapoarte asupra progresului literelor, artelor

și științelor în Franța secolului XIX. Pe atunci ministru al Instrucției Publice era Duruy. Îl cunoștea bine pe Ravaisson, fuseseră colegi la Rodin. Încă din 1863, o dată cu restabilirea agregației de filosofie, îi încredințase lui Ravaisson președenția juriului. Cui va cere ministrul un raport asupra progresului filosofiei? Mulți filosofi eminenți, profesori la Universitate, ar fi putut solicita pe drept cuvînt această onoare. Dar Duruy preferă să se adreseze lui Ravaisson, care era un filosof în afara instituției. Iar acest ministru, care-a avut atîtea fericite inspirații în prea scurta lui trecere spre lumea afacerilor, n-a fost niciodată mai inspirat decît în ziua aceea.

Ravaisson s-ar fi putut limita să treacă în revistă lucrările celor mai renumiți filosofi ai veacului. Probabil că nici nu i s-ar fi cerut mai mult. Dar altfel și-a înțeles el sarcina. Fără a ține seama de opinia oficială ce face din unii filosofi demni de atenție iar din alții – niște bieți neaveniți, el citi totul, conștient fiind că o reflecție sinceră poate să extragă din cel mai grosier minereu firișoare de aur, doar prin unica putere a onestității. După ce parcurse totul, încercă să-și dozeze forțele spre a-și putea digera cunoștințele. Printre ezitările și sinuozitățile unei gîndiri nu întotdeauna conștiente de ceea ce era ori făcea, el căuta punctul înspre care se îndrepta filosofia noastră, punct situat poate în viitor.

Reluînd și lărgind ideea dominantă a *Eseului*, Ravaisson va distinge două maniere de a filosofa. Prima procedează prin analiză: dizolvă lucrurile în elementele lor inerte și din simplificare în simplificare ajunge la tot ce poate fi mai abstract și mai vid. Nu conteză că munca de abstractizare va fi efectuată de un fizician pe care-l vom numi mecanicist ori de un logician căruia îi vom spune idealist. În ambele cazuri avem de-a face cu același materialism. Cealaltă metodă nu ține seama doar de elemente, ci și de ordinea lor, de înțelegerea dintre ele și de direcția lor comună. Ea nu mai explică viul prin mort ci, văzînd peste tot viață, definește formele cele mai elementare prin aspirația la o formă mai înaltă de viață. Ea nu mai reduce superiorul la inferior ci, din contra, aduce inferiorul la superior. Aflăm aici un spiritualism în sensul propriu al termenului.

Și acum, dacă vom examina filosofia franceză a celui de-al XIX-lea veac, nu doar cea a metafizicienilor, ci și pe aceea a savanților care au făcut din știința lor o filosofie, iată ce vom afla după

părerea lui Ravaisson. Adesea se-ntîmplă ca un spirit să se orienteze la început către materialism și să-și închipuie chiar că acolo și rămîne. În mod absolut natural, el caută o explicație mecanică sau geometrică a ceea ce vede. Dar obișnuința de a rămîne aici e doar o rămășiță a secolelor trecute și datează de la epoca-n care orice știință era aproape exclusiv geometrie.

Însă știința secolului XIX se caracterizează printr-o întreprindere nouă: studiul aprofundat al ființelor vii. Or, o dată ajunși aici, putem vorbi, dacă voim, tot despre mecanica pură; în realitate însă, avem de-a face cu altceva.

Să deschidem primul volum al *Cursului de filosofie* al lui Auguste Comte. Citim că fenomenele observabile la ființele vii sînt de aceeași natură ca și faptele anorganice. Opt ani mai tîrziu, în al doilea volum, el va spune același lucru despre plante, dar numai despre plante; deja lasă la o parte viața animală. În fine, în ultimul volum, izolează net totalitatea faptelor fizice și chimice de fenomenele proprii vieții. Cu cît analizează mai atent manifestările vieții, cu atît tinde să stabilească mai clar o distincție de rang sau de valoare între diverse ordini de fapte; nu mai joglează cu pure și simple complicații progresive. Or, urmînd această direcție, se ajunge la spiritualism.

Claude Bernard inițial spune că jocul forțelor mecanice ne furnizează toate elementele unei explicații universale. Cînd iese însă din generalități și începe să descrie mai amănunțit fenomenele vieții puse într-o altă lumină de noile cercetări, ajunge la ipoteza unei „idei directoare", „creatoare" chiar, care va fi adevărata cauză a organizării.

După Ravaisson, o aceeași tendință, un același progres se observă la toți filosofii și savanții ce-au aprofundat natura vieții. Se poate prevedea că, cu cît științele vieții se vor dezvolta mai mult, cu atît vor resimți mai bine necesitatea de a reintegra gîndirea în sînul naturii.

Dar sub ce formă și prin ce fel de operație? Dacă viața este o creație, va trebui să ne-o reprezentăm prin analogie cu creațiile pe care le putem observa, deci cu cele pe care le săvîrșim noi înșine. În creația artistică, de exemplu, se pare că materialele operei – cuvinte și imagini pentru poet, forme și culori pentru pictor, ritmuri și acorduri pentru muzician – se ordonează spontan sub ideea pe care trebuie s-o exprime, ca și cum ar fi atrase de farmecul unei

idealități superioare. Oare nu tot o astfel de mișcare, nu tot o stare de fascinație ar trebui să atribuim și elementelor materiale atunci cînd ele se organizează în ființe vii? Pentru Ravaisson, forța originară a vieții este de aceeași natură cu cea a persuasiunii.

Dar de unde vin materialele transportate de această vrajă? La întrebarea aceasta, cea mai înaltă dintre toate, Ravaisson răspunde dovedindu-ne, în facerea originară a materiei, existența unei mișcări inverse celei care se produce cînd materia se organizează. Dacă organizarea este ca o trezire a naturii, materia nu poate fi decît o adormire a spiritului. Ea este gradul ultim, umbra unei existențe ce s-a atenuat treptat și s-a golit cumva de propriul ei conținut. Dacă materia este „baza existenței naturale, bază pe care totul se-ntoarce la unitatea spiritului de la un grad la altul, de la un regn la altul" prin acest continuu progres care este ordinea naturii, înseamnă că și invers va trebui să ne reprezentăm la începuturi o *distensiune* a spiritului, o difuziune în spațiul și timpul ce constituie materialitatea. Gîndirea infinită „a anulat ceva din plenitudinea ființei ei pentru a extrage din sine toate cîte există, printr-un fel de trezire, de înviere".

Așa se prezintă doctrina expusă în partea finală a *Raportului*. Universul vizibil ne este prezentat ca aspectul exterior al unei realități care, văzută din interior și captată în ea însăși, ne apare ca un dar gratuit, ca un mare act de libertate și iubire. Nici o analiză nu va putea reproduce extraordinarele idei cuprinse-n aceste pagini memorabile. Douăzeci de generații de elevi le-au învățat pe dinafară. Au influențat în mare măsură filosofia noastră universitară, dar este-n joc o influență căreia nu-i putem găsi limite precise, nici determina profunzimea și nici măcar descrie natura, așa cum nu putem reda inexprimabila nuanță ce întreține uneori entuziasmul tinereții întreaga viață a unui om. Oare ne este permis astăzi să adăugăm că tocmai aceste rînduri au eclipsat oarecum, prin orbitoarea lor strălucire, cea mai originală dintre ideile cărții? Deși mulți refuză încă, astăzi trebuie să ținem seama și de eventualitatea că studiul aprofundat al fenomenelor vieții trebuie să ducă la o lărgire a cadrelor științei pozitive și la o depășire a mecanicismului simplu în care a cantonat de 3 veacuri încoace. Dar la data la care scria Ravaisson era necesar un adevărat efort de divinație pentru a impune acest termen în fața unui curent de idei ce se mișcau în sens contrar. Ce fapte și ce

motive l-au determinat pe Ravaisson să judece că fenomenele vieții, în loc să se explice integral prin forțe chimice și fizice, ar putea arunca și asupra acestora din urmă o lumină nouă? Toate elementele teoriei sale sînt cuprinse deja în *Eseu* și în teza despre *Deprindere*. Dar în *Raport* aflăm totul mai bine sistematizat, alături de anumite reflecții particulare asupra artei în general și în special asupra acelei arte pe care o stăpînea și teoretic, și practic: arta desenului.

În 1852 Ministerul Instrucției Publice a propus ca temă de studiu problema predării desenului în liceu. În 21 iunie 1853 un funcționar a însărcinat o comisie să prezinte ministerului un proiect de organizare a predării acestei materii. Printre membrii comisiei îi aflăm pe Delacroix, Ingres, Flandrin; președinte: Ravaisson. El este cel care a redactat raportul. El și-a impus ideile și a elaborat regulamentul pus în aplicare în instituțiile Statului cu începere de la 29 decembrie 1853. Era o reformă radicală a metodei utilizate pînă la acea dată în predarea desenului. Considerațiile teoretice care i-au inspirat reforma ocupă un spațiu restrîns în cadrul raportului. Dar ulterior Ravaisson le-a reluat și le-a expus cu amploare în două articole predate *Dicționarului pedagogic: Artă* și *Desen*. Scrise în 1882, cînd autorul era deja în posesia propriei sale filosofii, articolele ne prezintă ideile lui Ravaisson asupra desenului într-o formă metafizică pe care n-o avuseseră inițial. Aflăm în ele metafizica latentă, implicit conținută în toate considerațiile gînditorului asupra artei. Articolele ne dovedesc cum ideile directoare ale filosofiei pe care tocmai am expus-o se leagă, în gîndirea lui Ravaisson, de o artă pe care-a practicat-o întotdeauna. Și mai confirmă și o lege pe care noi o considerăm generală, anume aceea că ideile cu adevărat viabile în filosofie sînt cele care-au fost mai întîi trăite ca atare de autor – trăite, adică aplicate zi de zi într-o muncă îndrăgită și modelate de-a lungul vremii după această tehnică particulară.

Metoda practicată pe-atunci în predarea desenului se inspira din ideile lui Pestalozzi. Se spunea că în arta desenului, și nu numai acolo, trebuie mers de la simplu la compus. Așa că elevul începea cu linii drepte, trecea la triunghiuri, dreptunghiuri, pătrate; de aici, ajungea la cerc. Mai tîrziu, încerca să deseneze conturul formelor vii; dar era obligat, pe cît posibil, să folosească drept substrat al desenului său linii drepte și curbe geometrice, fie circumscriind

modelului (presupus plat) o figură dreptunghiulară imaginară pe care își fixa puncte de reper, fie înlocuind provizoriu curbele modelului prin curbe geometrice asupra cărora revenea mai apoi cu retușurile necesare.

După Ravaisson, metoda aceasta nu putea da nici un rezultat. Pentru că ori vrem să învățăm să desenăm figuri geometrice și atunci n-avem decît să ne folosim de instrumente adecvate și de regulile geometriei, ori pretindem că învățăm artă propriu-zisă și atunci experiența ne spune că aplicarea procedeelor mecanice la imitarea formelor vii sfîrșește cu o proastă înțelegere și reproducere a lor. Ceea ce contează aici înainte de toate este „buna judecată a ochiului". Elevul care-ncepe prin a-și fixa puncte de reper și le leagă mai apoi printr-o linie continuă inspirîndu-se, pe cît se poate, din curbele geometrice, nu învață decît să vadă fals. Niciodată nu va reuși să redea mișcarea proprie a formei de desenat. „Spiritul formei" îi va scăpa întotdeauna. Altul va fi rezultatul dacă vom începe cu curbele caracteristice vieții. Acum, cel mai simplu lucru va fi nu cel care se apropie cel mai mult de geometrie, ci cel care va vorbi cel mai bine inteligenței, cel care va fi cît mai expresiv: animalul va fi mai ușor de-nțeles decît planta, omul decît animalul, *Apolo din Belvedere* decît un trecător oarecare. Să-ncepem deci prin a pune copilul să deseneze cele mai desăvîrșite dintre chipurile umane, modelele furnizate de statuarul grec. Dacă ne temem de dificultăți de perspectivă, n-avem decît să înlocuim la început modelele cu reproduceri fotografice. Vom vedea că restul va veni de la sine. Pornind de la geometrie, putem ajunge foarte departe pe calea complicării, dar niciodată nu ne vom apropia de curbele prin care se exprimă viața. Dacă vom începe, din contra, cu aceste din urmă linii, ne vom da seama într-o bună zi, atunci cînd le vom aborda și pe cele ale geometriei, că deja le avem în degetul cel mic.

Iată-ne dinaintea primeia dintre cele două teze prezentate în *Raport asupra filosofiei în Franța:* nu putem trece de la mecanic la viu pe calea complicării progresive. Mai curînd viața va fi cea care ne va furniza cheia lumii anorganice. Această metafizică este implicată, presimțită și simțită chiar în efortul concret prin care mîna se străduiește să reproducă mișcările caracteristice ale chipurilor.

Analiza acestor mișcări și a raportului ce le leagă de figura pe care-o trasează dă, la rîndul ei, un sens aparte celei de-a doua

teze a lui Ravaisson asupra originii lucrurilor și a actului de „condescendență", cum spune el, a cărui manifestare este universul însuși.

Dacă vom considera lucrurile naturii din punctul nostru de vedere, ne va frapa cel mai mult frumusețea lor. Frumusețea se accentuează pe măsură ce trecem de la anorganic la plantă, de la plantă la animal și de la animal la om. Deci cu cît munca naturii e mai intensă, cu atît e mai frumoasă opera produsă. Înseamnă că, dacă frumusețea ne-ar dezvălui secretul ei, am putea pătrunde, prin ea, în intimitatea laboratorului naturii. Dar oare ni-l va dezvălui? S-ar putea, dacă vom considera că ea însăși nu-i decît un efect și vom încerca să-i aflăm cauza. Frumusețea aparține formei și orice formă își are originea în mișcarea ce-o trasează: forma nu e decît o mișcare înregistrată. Or, dacă ne vom întreba ce mișcări descriu forme *frumoase*, vom afla că sînt mișcări *grațioase:* frumusețea, spunea Leonardo da Vinci, este grația fixată. Problema este de a ști în ce constă grația. Însă această problemă ar fi mai ușor de dezlegat, pentru că în tot ceea ce este grațios vedem, simțim sau ghicim un fel de abandon și o anume condescendență. Cel care privește universul cu ochi de artist știe să citească grația în frumusețea lui; iar în grație transpare infinita bunătate a lumii.

În mișcarea înregistrată de forma sa, orice lucru manifestă infinita generozitate a unui principiu ce se dăruiește pe sine. Și nu întîmplător punem sub același nume farmecul întrezărit în mișcare și actul eliberator caracteristic bunătății divine: pentru Ravaisson, cele două sensuri ale cuvîntului *grație* nu fac decît unul.

El rămîne fidel metodei sale căutînd cele mai înalte adevăruri metafizice într-o viziune concretă a lucrurilor trecînd, prin insesizabile tranziții, de la estetică la metafizică și chiar la teologie. Din acest punct de vedere, nimic mai instructiv decît studiul publicat de Ravaisson în 1887 în *Revista celor două lumi* asupra filosofiei lui Blaise Pascal. Este vizibilă în rîndurile sale preocuparea de a lega creștinismul de filosofia și arta antică, fără a ignora ceea ce creștinismul a adus nou în lume. Preocuparea aceasta a umplut toată ultima parte a vieții lui Ravaisson.

Acum, Ravaisson a putut trăi într-un sfîrșit mulțumirea de a-și vedea ideile răspîndindu-se, filosofia sa pătrunzînd în școli și o

întreagă mișcare manifestîndu-se în favoarea unei doctrine ce făcea din activitatea spirituală temeiul însuși al realității. *Raportul* din 1867 determinase o schimbare de orientare în filosofia universitară: influența lui Cousin îi urmă cea a lui Ravaisson. După cum spunea Emil Boutroux în frumoasele sale pagini consacrate memoriei filosofului: „Ravaisson n-a căutat niciodată puterea, dar a sfîrșit prin a-și exercita influența în felul unui cîntec divin care, așa cum fabula antică ne-o spune, făcea ca materialele supuse să se aranjeze de la sine în ziduri și turnuri."[6] Președinte al comisiei de agregație aduce, de pe această poziție, o binevoitoare imparțialitate, preocupat fiind de a recunoaște efortul și talentul acolo unde le întîlnea. În 1880, Academia l-a chemat în rîndurile ei, în locul domnului Peisse. Una dintre primele lecturi ținute-n fața noilor săi confrați a fost un important raport asupra scepticismului cu ocazia concursului cîștigat strălucit de un alt viitor academician, domnul Brochard. În 1889, Academia de Inscripții și Litere celebra 50 de ani de la alegerea lui Ravaisson. Iar el, mereu tînăr, mereu surîzător, mergea de la o Academie la alta, susținea aici un memoriu asupra nu știu cărui punct din arheologie greacă, dincolo un raport asupra moralei și educației, prezida distribuirea premiilor unde, pe un ton familiar, exprima cele mai abstracte adevăruri în cea mai amabilă formă cu putință. În toți acești ultimi 30 de ani ai vieții sale Ravaisson n-a încetat o clipă să urmeze firul unei gîndiri jalonate de *Eseul asupra metafizicii lui Aristotel*, teza *Despre deprindere* și *Raportul* din 1867. Dar acest nou efort, ce nu și-a aflat împlinirea într-o operă, este mai puțin obișnuit. Rezultatele pe care le-a publicat ici-colo erau de natură să surprindă nițel, să deruteze chiar pînă și pe aceia dintre discipolii ce-l urmăreau cu cea mai mare atenție. La-nceput au fost o serie de articole și memorii despre Venus din Milo; mulți s-au mirat de insistența cu care revenea asupra unui subiect atît de restrîns. Au fost apoi lucrările despre monumentele funerare ale antichității. În sfîrșit, au urmat considerațiile asupra problemelor morale sau pedagogice ce se pun la ora actuală. Era dificil de întrezărit o legătură între preocupări atît de diferite. Adevărul este că ipotezele sale despre capodoperele sculpturii grecești, încercarea de a reconstitui grupul din Milo, interpretările basoreliefurilor feudale, ideile despre morală și educație formau un ansamblu coerent. În gîndirea lui Ravaisson toate acestea se legau de o nouă dezvoltare a doctrinei metafizice.

Aflăm o schiță preliminară a acestei noi filosofii în articolul intitulat *Metafizică și morală* apărut în 1893 ca introducere la revista cu același nume. Forma ei definitivă am fi avut-o în cartea la care Ravaisson tocmai lucra cînd moartea i-a curmat eforturile. Fragmente din această ultimă scriere, adunate de o mînă pioasă, au fost publicate sub titlul de *Testament filosofic*. Ne putem face astfel o idee suficient de amplă despre ceea ce ar fi fost cartea. Dar dacă dorim să urmărim gîndirea lui Ravaisson pînă-n ultima ei etapă va trebui să coborîm pe firul timpului încă înainte de 1870, ba chiar înainte de *Raportul* din 1867, și să ne oprim asupra perioadei cînd Ravaisson a fost solicitat să se ocupe de lucrările statuarului antic.

Aici a ajuns prin considerațiile asupra desenului. Dacă studiul desenului trebuie să-nceapă cu imitarea figurii umane și cu analiza frumuseții în ce are ea mai desăvîrșit, modelele vor trebui căutate tocmai în statuarul antic, întrucît la acea epocă figura omenească a fost purtată înspre cel mai înalt grad de perfecțiune. Pentru a nu crea copilului dificultăți de perspectivă se recomanda ca statuile să fie înlocuite cu reproduceri fotografice. Așa se face că Ravaisson a ajuns să-și alcătuiască o colecție, iar mai tîrziu a comandat cîteva mulaje după capodoperele sculpturii grecești. Această ultimă colecție, situată inițial alături de colecția Campana, a devenit punct de plecare a colecției de sculpturi antice pe care Charles Ravaisson-Mollien a reunit-o la muzeul Louvre. Printr-un progres firesc, el a ajuns să abordeze artele plastice sub un nou aspect. Pînă atunci preocupat mai ales de pictura modernă, ajunge să-și fixeze atenția asupra sculpturii antice. Și fidel ideii că trebuie să cunoști tehnica unei arte pentru a-i pătrunde spiritul, a pus mîna pe daltă și s-a apucat să modeleze ajungînd, prin muncă susținută, la o reală îndemînare. Curînd i s-a ivit ocazia să profite de această artă și, printr-o insensibilă tranziție, s-o poarte înspre filosofie.

Împăratul Napoleon al III-lea, cel care a putut să aprecieze personal și-n repetate rînduri valoarea lui Ravaisson, mai ales cu ocazia instalării muzeului Campana, l-a solicitat în iunie 1870 să ocupe postul de restaurator al sculpturilor antice și moderne ale muzeului Louvre. Cîteva săptămîni mai tîrziu izbucnea războiul; dușmanul era sub zidurile Parisului; bombardamentul era iminent. Așa că Ravaisson, după ce propusese Academiei Inscripțiilor să

lanseze lumii civilizate un protest împotriva violenţelor ce ameninţau comorile artei, transportă cele mai preţioase dintre piesele muzeului de antichităţi într-o subterană, încercînd să le pună la adăpost de un posibil incendiu. Deplasînd statuia lui Venus din Milo, observă că cele două blocuri alcătuitoare fuseseră prost asamblate încă de la prima lor instalare în muzeu iar şipcile de lemn intercalate între ele falsificau atitudinea originară. Aşa că stabili el însuşi poziţiile relative ale celor două blocuri şi dirijă redresarea lor. Cîţiva ani mai tîrziu făcu acelaşi lucru cu *Victoria din Samothrace*, muncă poate şi mai importantă decît cea dintîi. La prima restaurare a acestei statui fusese imposibilă o ajustare a aripilor, al căror efect asupra privitorilor este astăzi atît de puternic. Ravaisson a refăcut o bucată lipsă din partea dreaptă a statuii, precum şi toată partea stîngă a pieptului. Aripile şi-au regăsit astfel punctele de sprijin şi zeiţa a apărut în toată splendoarea ei, aşa cum o vedem şi noi azi la Louvre, pe scară, trup fără braţe, fără cap, singur faldul vălului şi aripile desfăcute dezvăluind ochiului unda de entuziasm ce-i animă sufletul.

Or, pe măsură ce Ravaisson se familiariza cu statuarul antic, în minte-i încolţea o idee – ce se putea aplica ansamblului statuilor greceşti, dar îşi afla o semnificaţie mai concretă încă în opera de care, silit de-mprejurări, se ocupase el cel mai mult: Venus din Milo.

I se păru evident că statuarul modelase, în templul lui Phidias, figuri măreţe şi nobile al căror tip a degenerat treptat; iar această diminuare trebuie să fi fost legată de alterarea pe care-a suferit-o, prin vulgarizare, concepţia clasică a divinităţii. „În zorii ei, Grecia adorase-n Venus o zeiţă pe care-o numea Urania... Venus de-odinioară era suverana lumilor... Era Providenţa, atotputernică şi atotbinevoitoare în acelaşi timp; atributul ei obişnuit era porumbiţa, care semnifica faptul că zeiţa domnea întru iubire şi blîndeţe... Aceste vechi concepţii se vor altera. Un legislator atenian, ce ţinea pesemne mult la gloată, stabili – alături de cultul unei Venus celeste, şi pe acela al unei zeiţe de ordin inferior, numită Populara. Poemul antic şi sublim se schimbă treptat într-un roman ţesut din aventuri frivole."[7]

Venus din Milo ne transportă exact înspre acest poem antic. Operă a lui Lysippos ori a unuia din elevii lui, Venus nu este, după Ravaisson, decît varianta unei Venus a lui Phidias. La-nceput ea nu era izolată, ci făcea parte dintr-un grup. Tocmai acest grup dorea

Ravaisson să-l reconstituie. Mulţi surîdeau tot văzîndu-l modelînd şi remodelînd braţele zeiţei. Oare ei ştiau că Ravaisson dorea să recucerească, dincolo de materia rebelă, sufletul însuşi al Greciei?! Filosoful rămînea fidel spiritului doctrinei sale căutînd aspiraţiile fundamentale ale antichităţii păgîne nu doar în formulele abstracte şi generale ale filosofiei, ci într-o figură concretă, cea sculptată în cea mai frumoasă epocă a Atenei de cel mai mare dintre artiştii ce-au încercat vreodată să redea în piatră cea mai înaltă expresie a frumuseţii.

Nu sîntem noi cei îndreptăţiţi să apreciem, arheologic vorbind, concluziile la care a ajuns Ravaisson. E suficient să spunem că alături de Venus el a apreciat că trebuie să fi fost zeul Marte ori un erou, poate Theseu. Din inducţie în inducţie, a ajuns să vadă-n acest grup simbolul unui triumf al persuasiunii asupra forţei brutale. Mitologia greacă nu face decît să cînte epopeea acestei victorii. Adorarea eroilor ar fi cultul recunoscător pe care Grecia l-a închinat celor care, cei mai puternici fiind, au dorit să fie cei mai buni şi şi-au folosit forţa doar pentru a ajuta omenirea în suferinţele ei. Astfel, religia anticilor va fi un omagiu adus milei. Dincolo de toate, ba chiar la originea tuturor, ea aşeza generozitatea, magnanimitatea şi iubirea – în sensul cel mai înalt al cuvîntului.

Prin urmare, sculptura greacă îl readucea pe Ravaisson la ideea centrală a filosofiei sale. Nu el scrisese în *Raport* că universul este manifestarea unui principiu ce se dă prin pluralitate, condescendenţă şi iubire?! Dar această idee, regăsită la antici, văzută prin prisma sculpturii greceşti, se contura acum în mintea lui într-o formă mai amplă şi totodată mai simplă. Ravaisson n-a avut vreme să alcătuiască o carte, ne-a lăsat doar o schiţă neterminată. Dar *Testamentul* său filosofic o punctează totuşi în linii mari.

Va spune el că o mare filosofie ce apăruse în zorile umanităţii se menţinuse cu succes în ciuda vicisitudinilor istoriei: filosofia eroică, cea a magnanimilor, a puternicilor, a generoşilor. Filosofia aceasta, chiar înainte de-a fi gîndită de inteligenţe superioare, a fost trăită de inimi de elită. Din toate timpurile ea a fost filosofia sufletelor cu adevărat regale, născute nu pentru ele însele ci pentru o lume-ntreagă, suflete rămase fidele impulsului originar, la unison acordate la nota fundamentală a universului, care e plămădită din iubire şi genero-

zitate. Cei care-au practicat-o au fost inițial eroii adorați ai Grecici. Cei care-au învățat-o mai tîrziu au fost gînditorii care, de la Thales la Socrate, de la Socrate la Platon și Aristotel, de la Aristotel la Descartes și Leibniz s-au continuat într-o unică și mare descendență. Dezvoltînd creștinismul sau doar presimțindu-l toți au gîndit și practicat o filosofie care ține-n întregime de o stare de suflet; iar starea aceasta de suflet este cea pe care Descartes a așezat-o sub frumosul nume de „generozitate". Din acest nou punct de vedere Ravaisson releva în *Testament* principalele teze ale *Raportului*. Le regăsea ca atare la marii filosofi ai tuturor timpurilor. Le verifica pe cazuri concrete. Le anima de un suflu nou, acordînd sentimentului un loc tot mai mare în căutarea adevărului, precum și entuziasmului – în creația frumosului. Insista asupra celei mai elevate dintre arte, însăși arta vieții, cea care modelează sufletele. Și le rezuma în principiul Sfîntului Augustin: „Iubește și fă ce vrei." Adăuga că iubirea astfel înțeleasă odihnește în străfundul fiecăruia dintre noi, că e naturală – deci nu noi trebuie să o creăm și că singură înflorește cînd îndepărtăm obstacolul pe care voința i-l opune: iubirea de noi înșine.

Ar fi dorit ca întregul sistem educațional să tindă să lase în libertate această comoară de generozitate omenească. În 1887 scria: „Răul de care suferim nu rezidă atît în inegalitatea condițiilor – care poate fi uneori excesivă – cît mai ales în lipsa unei reforme morale care să stabilească armonia și simpatia reciprocă între clase; reforma aceasta va fi în primul rînd una a educației..." Făcea puțin caz de știința livrească. Trasa, în numai cîteva cuvinte, programa unei educații cu adevărat liberale, adică sortite să dezvolte liberalitatea, să elibereze sufletul de toate servituțile și mai ales de cea mai rea dintre ele, egoismul. „Societatea, spunea el, trebuie să se bazeze pe generozitate, adică pe dispoziția de a te simți integrat unei mase măreție, eroice, divine chiar."[8] „Diviziunile sociale se ivesc din aceea că există, pe de o parte, bogați care sînt bogați pentru ei, nu pentru ceva comun, și pe de cealaltă parte săraci care, neputînd conta decît pe ei, nu văd în bogăție decît un obiect de jinduit." De bogați, de clasele superioare va depinde modificarea sufletului lucrătorilor. „Poporul, dornic de-a fi ajutat, a păstrat, în ciuda sărăciei și defectelor sale, o mare parte din dezinteresarea și generozitatea ce-au fost la mare

cinste în vremurile de început. E suficient ca din sferele-nalte să pornească un semn și oamenii de rînd vor afla o cale prin care să restabilească domnia magnanimității în sînul celei mai dense obscurități; de niciunde răspunsul nu va veni mai prompt decît din partea poporului. Poporul, spunea Adam Smith, iubește virtutea și nimic nu-l convinge mai mult ca austeritatea."

Prezentînd generozitatea drept un sentiment natural, prin care căpătăm conștiința nobleții noastre de origine, Ravaisson demonstra existența unui presentiment nu mai puțin natural al destinului nostru viitor în interiorul credinței în nemurire. Regăsea această credință în antichitatea clasică. O citea pe stelele funerare ale Greciei, în aceste tablouri în care, după el, mortul se-ntoarce spre a-și anunța rudele că se desfată într-o veșnică bucurie pe tărîmurile prea-fericiților. Spunea că anticii nu se-nșelaseră în simțămintele lor asupra acestui punct, că îi vom regăsi dincolo pe cei îndrăgiți aici, că cel care-a știut să iubească o dată, va ști să iubească veșnic. Adăuga că nemurirea promisă de religie este o eternitate de fericire și că nu putem, nu trebuie să o concepem altfel, căci în caz contrar nu generozității i-ar fi dat să aibă ultimul cuvînt. „În numele justiției, scria el,[9] o teologie străină spiritului milei care este însuși spiritul creștinismului, abuzînd de o eternitate care adesea e pentru ea doar o durată lungă, condamnă la chinuri fără sfîrșit păcătoșii morți fără a se fi căit, adică mai toată omenirea. Cum mai putem înțelege atunci fericirea unui Dumnezeu condamnat să audă întru eternitate corul de gemete? În țara în care s-a născut creștinismul aflăm o fabulă alegorică inspirată de o cu totul altă gîndire, fabula lui Amor și a lui Psyché, sau sufletul. Amor se îndrăgostește de Psyché. Aceasta se face vinovată, asemenea biblicei Eva, de o neînfrînată curiozitate de a ști să aleagă binele și răul altfel decît Dumnezeu și de a nega astfel grația divină. Amor îi impune chinuri expiatorii pentru a o face din nou demnă de alegerea lui, dar nu o supune fără regrete la toate acele încercări. Un basorelief îl reprezintă ținînd în mînă un fluture (suflet și fluture, simbol al învierii, au fost din toate timpurile sinonime); un altul îl arată arzînd fluturele cu flăcările torței sale; dar aci are capul întors, ca năpădit cumva de milă."

Acestea erau teoriile și alegoriile pe care le notase Ravaisson în paginile *Testamentului* său cu puține zile înaintea morții.

Pînă-n ultimele lui clipe s-a mişcat între gînduri înalte şi imagini graţioase, ca şi cum s-ar fi plimbat pe-o alee străjuită de arbori falnici şi flori parfumate, aşteptînd neliniştit noaptea ce sta să cadă, preocupat de a putea încă privi deschis la linia orizontului soarele care, în blînda stingere a luminii, dăruia vederii întreaga lui formă. O boală uşoară, pe care a neglijat s-o îngrijească la vreme, îl va doborî în cîteva zile. S-a stins la 18 mai 1900 în mijlocul alor săi, păstrînd intactă pînă-n ultima clipă teribila luciditate a unei mari inteligenţe.

*

Istoria filosofiei ne oferă în primul rînd spectacolul unui efort mereu reînnoit al unei reflecţii ce lucrează spre a atenua dificultăţi, a rezolva contradicţii, la măsura cu o tot mai mare aproximaţie o realitate incomensurabilă în raport cu gîndirea noastră. Din vreme-n vreme însă se iveşte cîte-un suflet de artist ori de poet, legat adînc de originea sa, ce ştie să reconcilieze, într-o armonie plăcută inimii, termeni poate ireconciliabili în ochii inteligenţei. Limba pe care-o vorbeşte, atunci cînd o apucă pe calea filosofiei, nu este înţeleasă în egală măsură de toată lumea. Unii o judecă vagă – şi aşa şi este, în ceea ce exprimă. Alţii o simt precisă, pentru că ei înşişi le simt pe toate cîte ea le sugerează. Multor urechi o astfel de limbă nu aduce decît un ecou al unui trecut mort; dar mulţi aud prin ea, cantr-un vis, cîntecul voios al viitorului. Ca orice filosofie ce se adresează atît simţirii, cît şi raţiunii, şi opera lui Ravaisson va lăsa în urmă-i aceste impresii foarte diferite. Nimeni nu va contesta că forma ei e ceva cam vagă: e forma unei respiraţii, a unui suflu. Dar suflul vine din înălturi şi, dacă forma îi e vagă, direcţia este cît se poate de precisă. Ravaisson a repetat în numeroase rînduri că a folosit în multe locuri materialele anticilor, în special filosofia lui Aristotel. Dar spiritul ce-i animă opera e un spirit nou, iar viitorul ne va spune poate că idealul pe care ea-l propunea ştiinţei şi activităţii noastre era, prin multe aspecte ale sale, cu un pas înaintea idealului nostru. Ce vreţi mai îndrăzneţ, mai nou, decît curajul de a anunţa fizicienilor că inertul se va explica prin viu, biologilor – că viaţa nu va putea fi înţeleasă decît prin gîndire, filosofilor – că generalităţile nu sînt filosofice, magiştrilor – că trebuie să înveţe despre întreg înainte de a vorbi despre elemente, şcolarilor – că trebuie să-nceapă cu perfecţiunea, şi omului – sfîşiat mai mult ca nicicînd de ură şi egoism – că mobilul său natural este generozitatea?!

Note

1. Această notaţie despre viaţa şi opera lui Ravaisson a apărut în *Darea de seamă a Academiei Ştiinţelor Morale şi Politice*, 1904, t. I, p. 686, după ce-a fost citită în faţa Academiei de către autor, care-a succedat lui Ravaisson. Ea a fost editată ca introducere la Félix Ravaisson, *Testament şi fragmente*, volum publicat în 1932 de Ch. Devivaise. Jacques Chevalier, membru al comitetului de publicare a colecţiei în care apărea volumul, a pus înaintea rîndurilor noastre următoarele cuvinte: „Autorul s-a gîndit să facă cîteva retuşuri. Apoi a hotărît să reediteze aceste pagini aşa cum sînt ele, deşi sînt expuse, după cum el însuşi o spune, acuzei de a-l fi „bergsonizat" oarecum pe Ravaisson. Dar, adaugă Bergson, era poate unica modalitate de a clarifica subiectul, prelungindu-l."

2. Împrumutăm acest amănunt, alături de multe altele, din interesantul memoriu citit de Louis Leger la Academia de Inscripţii şi Litere în 14 iunie 1901.

Diversele informaţii bibliografice le datorăm celor doi fii ai lui Félix Ravaisson, Louis Ravaisson-Mollien, bibliotecar la biblioteca Mazarin şi Charles Ravaisson-Mollien, restaurator-adjunct la muzeul Louvre.

3. Datorăm această informaţie şi multe alte detalii biografice interesante nepoţilor domnului Poret, ei înşişi distinşi profesori la Universitate: domnii Henri şi Marcel Bernés.

4. Citat din Louis Leger.

5. Ravaisson, articolul *Desen*, în *Dicţionarul pedagogic*.

6. *Revista de metafizică şi morală*, noiembrie 1900.

7. Memoriu citit în şedinţa publică a cinci Academii, în 25 octombrie 1890.

8. *Revista albastră*, 23 aprilie 1887.

9. *Testamentul filosofic*, p. 29 (*Revista de metafizică şi morală*, ianuarie 1901).

Tabla de materii

Viaţa şi opera lui Henri Bergson. Cîteva repere **5**
Cuvînt înainte 15
I Introducere (Partea I)
Cunoaşterea adevărului.
Mişcarea retrogradă a adevăratului . 17
II Introducere (Partea a II-a)
Despre punerea problemelor . 33
III Posibilul şi realul . . . 87
IV Intuiţia filosofică . . . 101
V Percepţia schimbării . . . 119
VI Introducere în metafizică . . 143
VII Filosofia lui Claude Bernard . . 179
VIII Despre pragmatismul lui William James.
Adevăr şi realitate . . . 185
IX Viaţa şi opera lui Ravaisson . . 195

În colecţia
ESEURI DE IERI ŞI DE AZI
au mai apărut:

1. Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov, *Povestire despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu, *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson, *Teoria rîsului*
5. Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*
6. Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ştefan Afloroaei, *Întîmplare şi destin*
8. Léon Bloy, *Salvarea prin evrei*
9. Vasile Lovinescu, *Incantaţia şingelui*
10. Miguel de Unamuno, *Agonia creştinismului*
11. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*
12. Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei*
13. Lev Şestov, *Revelaţiile morţii*
14. Emile Durkheim, *Despre sinucidere*
15. Vasile Lovinescu, *Mitul sfîşiat*
16. Marian Papahagi, *Faţa şi reversul*
17. Jules de Gaultier, *Bovarismul*
18. Lev Şestov, *Începuturi şi sfîrşituri*
19. Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*
20. Vassili Rozanov, *Apocalipsa timpului nostru*
21. Al. Zub, *În orizontul istoriei*
22. Georges Bataille, *Partea blestemată*
23. Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*
24. Luca Piţu, *Eros, Doxa & Logos*
25. Miguel de Unamuno, *Despre sentimentul tragic al vieţii*
26. Dan Botta, *Unduire şi moarte*
27. Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentaţiei (Sartor resartus)*
28. Charles Baudelaire, *Paradisuri artificiale*
29. Marcel Petrişor, *N.V. Gogol sau Paradoxurile literaturii moderne*
30. Thomas Carlyle, *Cultul Eroilor*
31. Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, ed. a II-a
32. Hermann Keyserling, *Jurnalul de călătorie al unui filosof*
33. Otto Rank, *Dublul. Don Juan*
34. Remy de Gourmont, *Fizica dragostei*
35. Gheorghe Grigurcu, *Imposibila neutralitate*
36. Adela Hagiu, *Romanul poetico-filosofic*
37. Thomas Carlyle, *Semnele timpului*
38. Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentaţiei*, ediţia a 2-a

În pregătire:

Henri Bergson, *Evoluţia creatoare*

Există cel puţin o realitate pe care-o putem sesiza lăuntric, prin intuiţie, nu prin simpla analiză. E vorba despre propria noastră persoană, în scurgerea ei prin timp. Este eul nostru care durează. Putem să nu simpatizăm intelectual sau, mai curînd, spiritual, cu nici un alt lucru. Dar în mod cert vom simpatiza cu noi înşine.

În Introducere în metafizică *(1903), studiu cuprins în prezentul volum, filozoful afirmă că există două moduri de a cunoaşte un lucru: primul, exterior, „depinde de perspectiva cu care ne plasăm şi de simbolurile prin care ne exprimăm". El aparţine intelectului, iar acesta nu e o facultate speculativă, ci una esenţial practică, ce dă seama de acţiune în cel mai strict sens al cuvîntului: anume acţiunea asupra materiei. [...] Al doilea mod al cunoaşterii constă, din contra, într-o cunoaştere dinlăuntru a lucrurilor: nu ne mai învîrtim în jurul lor, ci „intrăm în ele" prin intuiţie.*

Diana Morăraşu

INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-586-108-9

Pe copertă: František Kupka, *Discurile lui Newton*

PREŢ: 13200 lei preţ de livrare
264 lei T.L.
13464 lei TOTAL